

شرح حكمة الاشراق

شرح حكمة الاشراق
للعلامة المشهور في الآفاق

مقصود صاحب الكتاب ينحصر في قسمين

القسم الاول في المنطق وفيه ثلاث مقالات ١٤

المقالة الاولى في التعريفات فيها ضوابط سبعة

الضابط الاول في دلالة اللفظ على المعنى

الثاني في ان العلم ينقسم الى التصور والتصديق ١٩ — الثالث في الماهيات واجزائها وعوارضها ٢٢ — الرابع في العوارض ٢٣ — الخامس في الكلي ٢٤

الضابط السادس في الحاجة الى المنطق ٢٥ — السابع في التعريفات ٢٦ — فصل في الحد ٢٧ — قاعدة اشراقية على خلاف المشائين ٢٩

المقالة الثانية في الحجج والقضايا وفيها ضوابط الاول في القضية والقياس ٣١ — الثاني في انواع القضايا ٣٤ — الثالث في جهات القضايا ٣٨ — حكمة اشراقية ٤٠

الرابع في التناقض — الخامس في العكس — السادس في القياس

فصل في قياس الخلف — السابع في مواد الاقيسة ٤١ — فصل التمثيل ٤١ — فصل في البرهان الاني ولمي ٤٤

فصل في بيان المطالب ٥٤ — المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات وفيها فصول ٥٥ — الاول في المغالطات ٥٨

فصل في بعض الضوابط وحل الشكوك ٦٠ — فصل في الكون للشيء مقومات ٦١ — قاعدة ٦١ — قاعدة ٧٢

مقدمة في اقسام الوجود ٧٤ — حكومة في زيادة الوجود ٧٦ — فصل في حقيقة الاعراض ٧٥

حكومة في تركب الجسم ٨٠ — حكومة في هيولى العالم ٨٦ — حكومة في الهيولى والصورة ٩٧

قاعدة في الجوهر الفرد ٩٩ — قاعدة في ابطال الخلا ١٠٥ — حكومة في انعدام النفس ١٠٦

حكومة في كون لكل محسوس مثلا في عالم العقل ١١٦ — حكومة في منع جسمية الشعاع ١١٨ — مبحث الابصار ١١٩

١٢٢ — ١٢٧ — ١٣٠

حكومة في المسموعات ١٣٤ — فصل الواجب لا ينقسم ١٣٧

القسم الثاني في الانوار الالهية وفيه خمس مقالات

المقالة الاولى في النور وفيه فصول وضوابط

فصل في ان النور لا يحتاج الى تعريف ١٣٩

فصل في توقف الغني الى النور ١٣٩ — فصل في ان الشيء اما نور ١٤٠ — فصل في رسم الجسم ١٤٠ — فصل في بيان افتقار الجسم الى النور ١٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك انت ربنا ورب مبادينا ونحن عبيدك
يا قيوم اياك نروم ولك نصلي ونصوم انت المبدأ الاول وعليك المعول منك الرهبوت
واليك الرغبوت فاعنا اله العالمين وناظم السموات فوق الارضين على ما امرت
وتمم علينا ما انعمت واجعل منتهى مطالبنا رضاك واقصى مقاصدنا ما يعدنا لان نلقاك
وخلصنا بعزتك عن غسق الطبيعة الى شاهق انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى
الى معاينة اضوائك ووفقنا لما تحب وترضى في البدء والرجعى فلك الحمد في الآخرة والاولى
ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى وكيف لا وانت وراء ما لا
يتناهى بما لا يتناهى صل على الذوات الكاملة والنفوس الفاضلة ملوك بقاع الانس
ورؤساء حظائر القدس وخص صاحب شريعتنا وهادي طريقتنا محمدا وآله بافضل صلواتك
وازكى تحياتك انك ولي الباقيات الصالحات وصاحب الطول العظيم المجيد
وبعد فان احوج خلق الله اليه محمود بن مسعود الشيرازي ختم الله له بالحسنى
يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقائق ومبدع

الدقائق

الدقائق شهاب الملة والدين سلطان المتألهين قدوة المكاشفين ابي الفتوح عمر بن محمد السهروردي
قدس الله نفسه وروح رمسه المخزون بالعجائب المشحون بالغرائب وان كان صغير الحجم وجيز
النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشان واضح البرهان لا نعرف على وجه الارض فيما
بلغنا كتابا في النمط الالهي والنهج السلوكي اشرف منه واعظم ولا انفس واتم من شانه ان
يكتب سطوره بالنور على خدود الحور ظاهرا او ينتقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا
وهو حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ما تحقق عنده من المسائل
المبرأة عن الشكوك ونقاوة اذواقه الحاصلة له في السير والسلوك وبه وصوله الى الله الكريم
وحصوله على ما هو فيه من لذة النعيم ولهذا ما يمدحه في اكثر الكتب والرسائل ويحيل عليه
ما اشكل من المسائل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على اولاها وانفعها ومن الحكمة الذوقية
على اسناها وارفعها اذ كان رضي الله عنه مبرزا في الحكمتين بعيد الغور فيهما لا يدرك شاوه ولا يلحق
غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة مكنونة واسرار نفيسة مخزونة خلا عنها اشارات
من سبقه من الحكماء وتلويحات من تقدمه من الاولياء من ذلك علم عالم الاشباح
الذي به تحقق بعث الاجساد بل جميع مواعيد النبوة وخوارق العادة من المعجزات و
الكرامات والانذارات والمقامات الى غير ذلك من اسرار اللاهوتية والانوار
القيومية التي لا يكشف عنها المقال غير الخيال اذ ليس كل العلوم يحصل بالقيل والقال بل منها
ما لا يحصل الا بلطيف السر والتجرد من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله منتهى مقامات
الابرار بحق المصطفين الاخيار في مواضع من الاشارات وكذا في الشفا والنجاة بقوله

يلطف من نفسك وقوله فاحذر بس هذا وامثالها وبالجملة فان هذا الكتاب هو دستور الغرائب
وفهرست العجائب ولا يعرف ذلك الا من تسنم قلال شواهق هذه الصناعة بحجج وجرى
في ميادينها اشواطا على عرق وعرف ان لا كل سوداء تمرة ولا حمراء جمرة وذلك يدل على انه
رضي ذو قدم راسخ في الحكمة ويد طويلة في الفلسفة وجنان ثابت في الكشف وذوق تام في
فقه الانوار ولكن حكمة البحثية والذوقية على طريقة الاشراقيين وهي التي قررها واخبر عنها
الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء من الانبياء والاولياء كاغاثاذيمون وهرمس
وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وامثالهم ممن شهدت افاضل الامم السالفة
بفضلهم واقرت اماثل الملل المتخالفة بتقدمهم وذلك لتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق
الباري بتجردهم عن المادة من جميع الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه الوجود اولئك
هم الفلاسفة حقا فان الفلسفة هي التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة
الابدية كما امر الصادق عليه السلام به في قوله تخلقوا باخلاق الله اي تشبهوا به في الاحاطة
بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعني حكمة اهل الخطاب المشتمل
عليها هذا الكتاب هي التي ذكرت في عدة مواضع من القرآن في سياق الامتنان ومعرض
الاحسان كقوله عز وعلا ولقد آتينا لقمن الحكمة وقوله تعالى من يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلو رتبتها وانها مما يستحق
ان يوقف الهمة طول العمر على قنيتها كقوله عليه الصلوات افضلها ومن التحيات اشملها من اخلص
لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه وكفى لها شرفا تسمية تعالى نفسه الكريم

بالحكيم في مثاني من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد فهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها
المضنون بها عن غير اهلها لا التي كب عليها اهل زماننا فانها مع كونها معلولة الاصول مختلفة
الاقاويل مدخولة الفروع مزخرفة بالاباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف
غير مثمر كالخلاف ولهذا ما ينال العالم بها من العلم مزيدا ولا الشقي يصير بها سعيدا بل
ما يزيدهم عن الحق الا نفورا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ومنه جمل لها تفصيل وتنزيل يتبعه
تاويل ولكن الجاهل ظلوم والانصاف في الناس معدوم ولا التي عليها المشاؤون اصحاب
المعلم الاول ارسطاطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم على ما يتبين في تضاعيف شرح
هذا الكتاب عند تمييز القشر عن اللباب هذا مع رفضهم بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم
بالفروع عن الاصول وتقضيهم البحثية بكثرة الرد والقبول كل ذلك لحب الرياسة
والفضول ولذلك حرموا عن الوصول اعني عن معاينة المعاني ومشاهدة المجردات مكافحة
لا بفكر ونظم دليل قياسي ولا باعمال ونصب تعريف حدي او رسمي بل بانوار اشراقية
متعاقبة متتالية تسلب النفس عن البدن وتبين معلقة تشاهد تجردها وما فوقها من المجردات
وتنتقش بما انتقشت به كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان من الحكماء
ما لم يطلع على الجهة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتألهين ما لم يصر بدنه كقميص يخلعه
تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء ظهر في اية صورة
اراد من عالم الزور وانما تحصل هذه القدرة وامثالها بالنور الشارق والوميض
البارق الم تر ان الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها وتفعل فعلها فلا تعجب من نفس

استشرقت واستضاءت بنور الله فاطاعها الاكوان طاعتها للقدوسين فتوقى فى تحصيل الشى
بايمائها وتتصور رفيع على حسب تصورها ولمثل هذا فليعمل العاملون وفى ذلك فليتنافس
المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة ايها المستبصرون
وحصلوا بتحلية النفس بالفضائل الروحانية وتخليتها عن الرذائل الجسمانية قوة عقلية ترتقى
بها نفوسكم الى عالم الملكوت لتنتظم فى سلك سكان الجبروت وتتخلص من الرق والحدثان
وتستغنى عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف من نفوس الافلاك وتتصرف فى العنصريات
تصرف الملاك فى الاملاك ومن اراد تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه المنزلة فعليه بمطالعة
هذا الكتاب وتحقيق معانيه والاتيان بما اشترط على قاريه على ما يتضح عند الاحاطة بمبانيه
ومن جرب صدق وان ارتاض حقق ولان هذا الكتاب ميدان لاهل البحث والكشف
فيه جولان وكان فى الاشتهار كالشمس فى الرابعة من النهار وتداولته النظار وتسابقت
فى ميادينه جياد الافكار وانتقدته يد الاختبار واستحسنه طبع الصغار والكبار ومع
هذا لم يخرج لاحد من الظلماء وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما كان من كونه كنزا مخفيا
وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب فى صنعه عجيب
فى فنه تضاهى الالغاز لغاية ايجازه وان كان يحاكى الاعجاز لحسن ابرازه (ايراده) فابت نفسى
ان تبقى تلك البدايع والروايع التى هى لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك
تحت غطاء من الابهام وفى خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل من اللفظ
صعابه ويكشف عن وجه المعانى نقابه مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتصريح

بتحليل مركباته وتنقيح مبانيه بل ومجتهدا ايضا فى تقرير قواعده وتحرير مقاصده وتكثير
فوائده وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله بتشييد اكثره من بواقى مؤلفاته و
شروح مصنفاته حافظا فى نقل ما استفدنا منهم على اشعار انهم حذرا من تضييع الزمان فى تعبير عباراتهم
فعاقنى عن ذلك ما اعترض فى احوال الزمان من اختلال الامن والامان وما قضى على الدهر الذى
لا يزال يخفض ما يرفع ويعود على تشتيت ما يجمع بما قضى من البلاء والجلاء فازعجنى الحظ الناقص
والامل الناكص والانفس الطائشة والعيون الفاحشة حتى ضربت عن ابناء الزمان
صفحا وطويت عنهم كشحا موثرا للافتراق على الاجتماع فما لايام التطوع مثل الانقطاع والجائى
الاقلال بعد الاكثار والاعسار بعد الايسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة ويعيش
عثار الاحرار والى ان استترت بالخمول والانكسار وانزويت فى بعض نواحى هذه الديار
متوفرا على فرض اوديه وتفريط فى جنب الله اسعى فى جنب الله درس التقية او تاليف اتصرف
فيه اذ شرح المشكلات وتقرير المعضلات واستخراج العلوم والصناعات وثبت
ما يتحقق من المباحثات انما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتميز من الذهن وتصفية للفكر
وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية وكل ذلك
منوط بالامن والامان الذى هو منوط بعدل السلطان اذ العدل اصل كل خير ومدفع كل شر
وضير به يدوم عناصر العالم على صفة الاعتدال وتتوم الاسنة باستواء فصولها مصونة عن
الاختلال ولما ضاعت السير العادلة وشاعت الاراء الباطلة واندرس الدين ومناره
وانطمس الحق وآثاره شعر قالوا ابعدت ولم تقرب فقلت لهم بعدى عن الناس فى هذا الزمان نجح

اذا اخره وحك لم يخرجك عن كرب حسدت من كان جليس البيت ما خرجا كم عالم لم يلج بالقرع باب منى
وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا قعدت في البيت ان ضيعت منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرجا
الى ان طلع من برج السعادة بدرا يتلألأ نورا ويملأ العالم سرورا فاصبحت الارض آمنة الاطراف
والدنيا ساكنة الاكناف وهو صاحب العالم العادل المشرق من جبهته نور الهدى
المرتفع بيمنه اعلام التقى المخجل البحر الخضم بفضله والغاديات ببره وسخايه جمال الملة والدين
غياث الاسلام والمسلمين علي بن محمد الدستجردانى الجامع بين الفضيلتين العلمية والعملية
الحاوي للرياستين الدينية والدنيوية رياسة طبيعية لا وضعية وحقيقية لا اضافية هذا مع
ان له الشرف القديم والحسب الكريم ومن الاخلاق ازكاها وارضاها ومن الهمم اعلاها و
اسناها شعر له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر
له راحة لو ان معشار عشرها على البر كان البر اندى من البحر فالحمد لله الذي فضله على
الاكابر تفضيلا وآتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرومة طاهرة الاشراق
والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الناس بنشر ثنايه منطلقة
ورقاب العلماء باعباء عطايه مطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال ومعاهد الاقبال
ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية
الفضلاء واعلاء السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم
من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا لا سيما ما يوارد علي من سوابق انعامه
وما يتواصل الي من لواحق اياديه ولما برح التبريح وحال الحال وآل الاحوال ما آل من انكشاف

الغمم وزوال الظلم وتراجع الامن والامان بيمن دولته مالك ازمة الزمان ورأيت كلا ينزع بهمته
الى خدمته لسعيد مقدمه بتحفة تجود بها ذات يده وكانت حالي تقعدني عن اهداء تحفة دنياوية
تشاكل خزانته الكريمة او تشابه ما فيها من الدرر الكريمة تذكرت قول ابي الطيب المتنبي شعر
لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال وقوله
وذكي رائحة الرياض كلامها يبغي الثناء على الحيا فيفوح جهد المقل فكيف بابن كريمة
يعطي جميلا واللسان فصيح ولما رأيت الحكمة افضل مرغوب فيه عنده واجل متحف به لديه آثرت
ان اعمل الشرح المذكور على النمط المسطور باسمه ليبقى طول الدهر برسمه واتحف به حضرته العلية
وسدته السنية اذ لا احق منه ان تتحف بنفائس الحقائق العلية ولا اجدر بان يبذل له ابكار
الدقائق الحكمية سيما اذا كان تحفة لا تخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان بل يبقى بقاء الدهور
ولا يفنى بكرور الاعوام والشهور اذ ليس العلم يتعلق بفروع الاديان ليختلف باختلاف
الزمان والمكان هذا وان كنت في اهدايه الى عالي حضرته وسامي سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء
والى السماء سناء لانه بكره النقاد وخاطره الوقاد فاز بما لم يفز ابناء زمانه ووصل الى ما تقاصر
عنه اكثر اقرانه وقد فارق التحصيل والرأي الاصيل من تعوض فعرض التنزيل على جبريل او زاخر البحر
الطامي بجرعة لا تروي غلة طاول الطود الشامخ باكمة لا توازي ظله فعانه من عرف قدره
وسبر غوره ان لا يتعدى طوره فان ما جاوز حده شابه ضده فالمرجو من كمال كرمهم وحسن شيمهم
ان ينظروا فيه بعين الرضا ليفوزوا منه بالغاية القصوى وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو ترحما
لا تحرما واذا مروا باللغو مروا كراما وان لا يتشكوا اذا اطلعوا فيه على دقائق منهم

استفدنا من حقائقهم افاضوا علينا بان نبضاعتنا ردت الينا على ما قيل **شعر**

لا تنكرن اذا اهديت نحوك من علومك الغرّ او آرائك النقا

فقيّم الباغ قد يهدى لمالكه برسم خدمته من باغه التحفا

واعلموا اخوان الحقيقة والتجريد واعوان الطريقة والتفريد

ان من كان بعلم مشغوفا وكان الى تعاطيه مصروفا تكرّه سماع ما لا يلائم علمه ولا يعجبه سوى

ما تلقنه ونقله الا ان يكون الرجل محصلا حصيفا ومميزا منصفا ثم مع ذلك للحق طالبا وعن

طريق اللجاج والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الوثيقة لا تصوير

الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتاخرين فمن المحال دفع العيان بالخبر وتفضيل السمع

على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود فى الانام لكن مع على هذا ارباب من صنف

فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فانى صادق الاستجازة ممن حسن خيمه وسلم من

الحلم اديمه انه اذا عثر منى على سهو ان يستر فى بذيل تجاوز وعفو فانى للخطايا لمعترف وبالقصور

والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع فى الصناعة سيما مع فترة شاغلة

عن المباحثة والاشتغال مبطل للمطالعة والقيل والقال ومع هذا جاء هذا الشرح اجذب

من نسيم السحر واطيب من سهر القمر واحلى من شكوى محب الى حبيب واشهى من لحظ الوعد

وغضب الرقيب ولا ادعى فيما الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سبق اللسان فان

الفاضل من تعد سقطاته وتحصى غلطاته ويبنى بالاحسان ظنا لا كمن هو بابنه وبشعره مفتون

وها انا اشرع فى المقصود سائلا من الله تعالى الهداية والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة

وان يجعلنى بسعادة الابد من الفائزين ولعقابه من الآمنين بمحمد وآله الطيبين الطاهرين

قال المصنف رضى الله عنه بعد ذكره **بسم الله الرحمن الرحيم** تبركا وتيمنا به **جل ذكرك اللهم**

هو من الجلالة وهى كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم بما تذكر به من الاسماء

والصفات الواردتين فى كلام النبوات **وعظم قدسك** اى طهارتك وهى تنزهه عن

المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية اذ ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوع تعلق

والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفو عن شوب ولو لم يكن الا الامكان

الذى هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر **وعز جارك** من العز الحق والامتناع اى قوى

جاره وامتنع عن الذل ونحوه اللازمين للماديات لبعده عنها وقربه من الله لان قربه

وبعده ليس بالمسافة بل بالصفة وهى التجرد فما هو اتم تجردا واكثر تبرا فهو اشد قربا منه

وتجاوزا واعظم عزا وتمانعا **وعلت بحانك** اى ارتفعت جلالك وعظمتك على سائر

الممكنات لان جلالها وعظمتها رشح من جلاله وعظمته **وتعالى جدك** اى عظمتك

ومنه قوله تعالى جد ربنا اى علت عظمة ربنا **صل** اى ارحم لان الصلوة من الله رحمة و

من الملائكة استغفار ومن البشر دعاء **على مصطفيك** اى ارحم المختارين لانه جمع مصطفى

من اصطفيته اذا اخترته **واهل رسالاتك عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر و**

الشفيع المشفع فى المحشر عليه وعليهم الصلوة واجعل لنورك من الفائزين

هو من الفوز وهو الظفر بالخير اى اجعلنا من المشاهدين لنورك ومشاهدة نوره اما بمشاهدة

ذاته او لبعض المجردات فانها ايضا بل كل ما فى العوالم من نور ذاته **ولآلائك** اى ولنعمك

الباطنة وهى الحواس الباطنة والعقل وما ادرك به من الامور الموافقة بخلاف النعم الظاهرة

من عينك

فمنها الحواس الظاهرة وما ادرك بها من الاشيا الملايمة واليه اشير في الكتاب الالهي
واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو مستوجب
المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ولنعمائك اي لنعمك الظاهرة من الشاكرين
اي من المستعملين كل شئ فيما خلق لاجله على الوجه الاصلح الاوفق المطابق للعقل الموافق
للنقل كاستعمال القوى والحواس والاعضا والارواح في تحصيل كمال النفس فان حقيقة الشكر هي
الاستعمال المذكور كالسمع لتلقي الانذارات والبصر لتحصيل الاعتبارات الى غير ذلك و
لهذا وصف الله تعالى الشاكرين بالقلة حيث قال وقليل من عبادي الشكور وبعد اعلموا
وفي نسخة اما بعد فاعلموا وفي نسخة وبعد فاعلموا والكل متقارب والاوسط خير اخواني
ان كثره اقراحكم اي طلبكم وسؤالكم الملزم الملح في تحرير حكمة الاشراق اي الحكمة المؤسسة على الاشراق
الذي هو الكشف او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم كشفية ذوقية
فنسبت الى الاشراق الذي ظهور الانوار العقلية ولمعانها بالاشراقات على الانفس عند تجردها
وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف وكذا قدما يونان خلا ارسطو وشيعته
فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير اوهنت عزمي اي اضعفته لان وهن العزم ضعفه
وفي اكثر النسخ اوهن عزمي لاكتساء الكثرة التذكير بالاضافة الى الاقتراح في الامتناع
اي عن تحريرها وازالت وفي اكثر النسخ وازال لما ذكرنا ميلي الى الاضراب عن الاسعاف
اي الى الاعراض عن قضا حاجتكم ولولا حق لزم وهو اخذ الله سبحانه ميثاقه على الحكماء و
العلماء ان يرشدوا المستعدين ولا يكتموا عنهم شيئا وكلمة سبقت وهي ما قضي في الازل

وفيضها صح

وقدر في لايزال فان القدر وهو لايزالي تفصيل القضا الذي هو ازلي وامر ورد من محل
اي من العالم العلوي الروحاني يقضي عصيانه اي مخالفة ذلك الامر الى الخروج عن السبيل
اي ان اخرج عن سبيل الحق لما كان لي داعية الاقدام على اظهاره فان فيه ما تعلمون
وذلك لكونه علما بما ورا المحسوسات والموهومات المالوفة الغالبة على الطبايع الانسية
ومحتاجا الى برهان صحيح وكشف صريح وفي كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق التخلص عنها
لصعوبتها الا من ايد بروح قدسية تريه الاشيا كما هي ولصعوبة العلم الالهي قال سقراط لا يعلم
العلم الالهي الا كل ذكي صبور لانه لا يجتمع الصنفان الا على الندرة اذ الذكا يكون من ميل
مزاج الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله الى البرودة وقلما يتفق الاعتدال الذي يستويان
فيه ويتوامان به وما زلتم يا معشر صحبي وفقكم الله لما تحب وترضى تلتمسون مني اي تطلبون
ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي اي في حال اعراضي عن الامور البدنية واتصالي
بالمجردات النورية لان حقيقة الخلوة هي ترك المحسوسات والمالوفات الجسمانية وقطع الخواطر
الوهمية والخيالية والا فلو كان في بيت خال والقوة الوهمية والخيالية عمالتان بعد فهو في
فرقة لا في خلوة ومنازلاتي اي وفي الاحوال السانحة لي عند اتصالي بعالم الربوبية او ببعض
العقول الملكوتية وهي اقسام فمنها منازل انا ولا انت ومنازلة انا ولا انت ومنازلة
انت ولا انا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات بانها
عبارة عن احوال تلحق السالك عند التجرد فيلحظ عندها امورا شريفة من قولهم نزل به الامر من الامور
فليس العلم وقفا على قوم تيغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد على العالمين

من الصعوبة صح

ای یمنع عنهم ان یرید المتاخر عن المتقدم ثم اضرب عن ذلک بقوله **بل واهب العلم** ای العقل
الفعال **الذی هو بالافق المبین** ای فی افق عالم العقل وموحّد ونهایة **ما هو علی الغیب بضنین**
ای علی ما غاب عنکم بل عن الاوائل من الامور الخفیة والانذارات الکونیة بخیل **وشر القرون ما طوی**
فیه بساط الاجتهاد ای السیر والسلوک الی الله تعالی لان خیرها ما بسط فیه بساطه ولهذا قال
النبی علیه السلام خیر القرون قرنی لانه کان اجل المجتهدین ثم الذی یلیه لان فیه بقیة من اصحابه
وهکذا ایقل الخیر ویضعف الاجتهاد بتزاید القرون والقرن ثمانون سنة وقیل ثلثون وانما ذکر
البساط لانه مما یجلس علیه ویتمکن عند القعود علیه من الامور الاجتهادیة وغیرها **وانقطع فیها**
سیر الافکار ای سیرها المؤدی الی الحکمة البحثیة لان الفکر ترتیب امور معلومة مناسبة ترتیبا
خاصا لیتادی منها الی المجهولات **وانحسم باب المکاشفات** ای انسد بابها المؤدی الی الحکمة
الذوقیة التی هی معاینة المجردات واحوالها العقلیة والمکاشفة ظهور الشیء للقلب باستیلاء
ذکره من غیر بقاء الریب او حصول الامر العقلی بالالهام دفعة من غیر فکر وطلب او بین النوم
والیقظة او ارتفاع الغطاء حتی یتضح جلیة الحال فی الامور المتعلقة بالاخرة ایضا حتی یجری
مجری العیان الذی لا یشک فیه **وانسد طریق المشاهدات** المشاهدة اخص من المکاشفة والفرق
بینهما ما بین العام والخاص هذا هو المشهور لکن المصنف رحمه الله قال فی رسالته المسماة
بکلمة التصوف المکاشفة هی حصول علم للنفس اما بفکر او حدس او بسانح غیبی متعلق بامر جزئی
واقع فی الماضی او المستقبل والمشاهدة هی شروق الانوار علی النفس بحیث ینقطع منازعة الوهم
وقد خصه بعض الناس بما یرتسم من الصور الغیبیة فی الحس المشترک فیری ظاهرا محسوسا وان کان فی زماننا

جماعة من الجهال یظنون دعاوه المنجلیة اذا اشتهرت بهم مشاهد **وقد رتبت لکم قبل هذا وفی اثنائه**
عند معاوقة القواطع عنه کتابا علی طریقة المشائین ولخصت فیها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم
بالتلویحات اللوحیة والعرشیة المشتمل علی قواعد کثیرة ولخصت فیها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة
وبعض النسخ اللمحات وهذا یدل علی انه شرع فی التلویحات واللمحات قبل حکمة الاشراق
وقبل اتمامها شرع فیها ثم تممها فی اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال ونحوهما عنها **وصنفت**
غیرهما کالمقاومات والمطارحات **ومنها ما رتبته فی ایام الصبی** کالالواح و
الهیاکل واکثر رسائله **وهذا سیاق آخر** لابتنائه علی الذوق والکشف ومشاهدة الانوار
بخلاف سیاق المشائین لابتنائه علی البحث الصرف **وطریق اقرب من تلک الطرق** لان المنطق المذکور
فیه موجز محذوف عنه الفروع الکثیرة القلیلة الاستعمال مبین فیه اشیاء کانت فی طریقتهم غیر
محصلة ولا مهذبة ولهذا قال **وانظم واضبط واقل اتعابا فی التحصیل** لانضباط هذه الطریقة لتحریر
قواعدها وتهذیب مطالبها وتلخیص زبدها عن زبدها **ولم یحصل لی اولا بالفکر بل کان حصوله بامر آخر**
ای بالذوق والکشف لما ارتکبه من الریاضات والمجاهدات **ثم** ای بعد حصوله بالذوق
والکشف **طلبت الحجة علیه** ای البرهان علیه بالفکر **حتی لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما کان**
یشککنی فیه مشکک لان حصول الیقین کان بالعیان لا بالبرهان لیمکن ان یشکک فیه بایراد الخصم
وما ذکرته من علم الانوار کمعرفة المبدأ الاول والعقول والنفوس والانوار العرضیة واحوالها
وبالجملة کل ما یدرک بالکشف والذوق **وجمیع ما یبتنی علیه** ای علی علم الانوار کاکثر
علم الطبیعی وبعض الالهی وبالجملة اکثر ما یدرک بالفکر **وغیره** ای غیر ما یبتنی علی علم الانوار

لیس کما فهم الشارح فان النص صریح فی خلافه
بما بنا فی هذا فتدبر ٤٤

كبعض المسائل الطبيعية والالهية المبنية على علم الانوار **يساعد عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل**
من الحكماء المتألهين والعرفاء المتشرعين لان الاذواق اذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت
فيصدق بعضها بعضا **وهو** اي المذكور من علم الانوار **ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطن** لانه موافق
للمذكور في كتبه كالكتاب المسمى بطيماوس وبفاذن وفي رسائله ايضا ومطابق لحكاية بعض معارجه
وصاحب الايد والنور اي النعم الظاهرة والباطنة لان الايدي جمع اليد وهو النعمة وانما حذف
اليا لانه لغة بعض العرب يحذفون اليا من الاصل مع الالف واللام فيقولون في المهتدي
المهتد وهو كقوله تعالى اولو الايدي والابصار اي البصائر وهو شدة النور الباطن النفسي
الذي هو السبب في ادراك الحقائق وهي معنى النور وانما كان امام الحكمة لان الامام هو القدوة
وقدوة الباحثين هو ارسطو وهو حسنة من حسنات افلاطن ومن لزمه لسعادة عشرين سنة وكان
لافلاطن مع البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق التام والتجرد الذي ليس وراءه تجرد فلهذا
كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العملية **وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه**
اي الى زمان افلاطن **من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما** اي كذا هو ذوق
جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطن من زمن هرمس الهرامسة المصري المعروف بادريس النبي عليه السلام
الى زمن افلاطن والعظماء الذين بينهما كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطن
وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية ومن بعده فشت الحكمة البحثية ومازالت في زيادة الفروع الغير المحتاج
اليها حتى انطمست الاصول المحتاج اليها وانما سمي هرمس والد لانه اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات
وكثيرا من العجائب ثم تداولت حكمته بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت الى هؤلاء العظماء

ولان الاسطوانة ما تبنى ويعتمد عليها السقف والابنية ولولا الاجلة عليهم اعتمدت الحكمة
وبهم ثبت قواعدها فهم اساطين استعارة **وكلمات الاولين مرموزة** فان هرمس وانباذقلس
وفيثاغورس وسقراط وافلاطن كانوا يرمزون في كلامهم اما لتشحيذ الخاطر باستكداد الفكر او تشبها
بالباري تعالى واصحاب النواميس فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة ليكون اقرب الى فهم الجمهور
فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها ويكون بعضها سببا لردعهم عن الرذيلة وبعضها سببا
لتصور امور وهمية يكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بصريح الحق لما امكن فهمه فيجحدونه
وربما يكون سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليه من ليس لها اهلا فيصير الحكمة عدة له على اكتساب الشرور
والفجور ويفضي ذلك الى فساد العالم ولئلا يتوانى طالبها الذكي عن بذل الجهد في اقتنائها لظهورها
بل تقبل بكلية عليها لغموضها واما البليد والكسلان ومن ليس لها اهلا فيستصعبها لدقتها فلا ينحو نحوها و
لهذا لما عذل افلاطن ارسطاطاليس على اظهاره للفلسفة اجاب باني وان كنت اظهرتها وكشفتها
لكن قد اودعت فيها مهاوي وامورا غوامض لا يطلع عليها الا الشريد الفريد من الحكماء وهو اشارة
الى ما رمزه فيها **وما رد عليهم** اي على الاولين **وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على**
مقاصدهم فلا رد على الرمز لتوقف الرد على فهم المراد لكن المراد هو باطن الرمز غير مفهوم والمفهوم وهو
ظاهره غير مراد فالرد يكون على ظاهر اقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه على
الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه وهو ان لا رد على الرمز سوريانوس في مناقضة ارسطوطاليس
لافلاطن **وعلى هذا تبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر**
وفي بعض النسخ فرشاوشير وبزرجمهر ومن قبلهم اي وعلى الرمز تبتني قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس

القائلون باصلين احدهما نور والآخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود
الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والآخر ظلمة لان هذا لا يتفوه به
عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي عليه السلام في مدحهم لو كان
الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس وقد اخبر المصنف حكمهم ومذاهبهم في هذا الكتاب وهو بعينه
ذوق فضلاء يونان وهاتان الامتان متوافقتان في الاصل وهم كما ذكره جاماسف تلميذ زردشت
وفرشاوشير وبزرجمهر المتاخر ومن قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وافريدون وكيخسرو
وزردشت من الملوك الافاضل وقد اتلف حكمهم حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم
واحراق الاسكندر الاكثر من كتبهم وحكمهم والمص لما ظفر باطراف منها ورآها موافقة للامور الكشفية
الشهودية استحسنها وكملها وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس
القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من
يثبت مبدأين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمها وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلم
القدرية مجوس هذه الامة ولا الحاد ماني اي وليست قاعدة الحاد ماني البابلي الذي كان نصرانيا في
الدين مجوسي الطين واليه ينسب الثنوية ايضا القائلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه والآخر اله الشر
وخالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق وتعديته لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديته الى التثنية
الباطلة وما يفضي الى الشرك بالله تعالى وتنزه اي وليست ايضا قاعدة تفضي الى الشرك بالله تعالى
كقواعد مذهب بعض المشركين من المليين وغيرهم ويجوز ان يجعل الحاد ماني خبر ليس فينصب وهكذا
وجدته مقيدا في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المص رحمه الله مضبوطة وعلى هذا يكون ما يفضي الى

وهو النور ح

الشرك بالله منصوب المحل وسأشير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولي في تلك النسخة كذا ليكون
على ذكرك ولا يحتاج الى التطويل في التعريف ولا يظن ان الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير
بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات لان العناية الالهية
كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي صلاحه وهو بالحكماء المتألهين الشارعين للشرائع و
المؤسسين للقواعد فوجب ان لا يخلو الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحجج الله
ويؤدونها الى اهلها عند الاحتياج بهم يدور نظام العالم ويتصل فيض الباري ولو خلا زمان ما
عنهم لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج والعناية الازلية تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة
الى شخص به يكمل نظام عمود الناس اشد من الحاجة الى انبات الشعر والحاجبين والى تقعير الاخمصين
واشياء اخر من المنافع التي لا ضرورة اليها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا
الشخص فلا يجوز ان تكون العناية الالهية تقتضي هذه المنافع ولا تقتضي ما هو اشد منفعة منها هذا
مع ان العقل السليم يحكم به على سبيل الحدس وهو خليفة الله في ارضه لانه خليفة في العلم والرياسة
واصلاح العالم اذ لا بد للباري تعالى في كل عالم من نائب يكون اقرب اليه من الباقي
يتصل الفيض اليهم بتوسطه وكما ان حفاظ الملك وصلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حفاظ العلوم
الحقيقية والقائمون بحجج الله وبيانه ومصلحو البرية خلفاء الله في ارضه على خلقه وهكذا يكون
ما دامت السموات والارض وهكذا يكون لله في الارض خليفة ما دامت السموات والارض
لما يستظهر من دوام الانواع العنصرية بدوام السماء والارض ويلزم من دوام الانواع
مع العناية دوام الخلافة والخليفة ايضا وهو المطلوب والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم

انما هو فی الالفاظ واختلاف عاداتهم فی التصریح والتعریض لما علمت ان الاوائل کانت عادتهم ان
یرمزوا فی کلامهم ویتعرضوا فی حکمهم لان اکثر المطالب الحکمیة لا یجوز ان یلقی الی الجمهور مکشوفة غیر
مغطاة باغطیة مثالیة وجب رمزیة لما فیه من الفواید المذکورة و الکل ای من متقدمی
الحکماء ومتاخریهم القائلون بالعوالم الثلثة ای عالم العقل و عالم النفس و عالم الجرم
وافلاطن یسمی الاول تعالی عالم الربوبیة فان اراد المص رحمه الله ذلک فیسقط عالم الجرم لانه محسوس
لا یحتاج الی الاثبات یتفقون علی التوحید ای کل الحکماء متفقون علی التوحید
وهو انه تعالی واحد من جمیع الوجوه لا نزاع بینهم فی اصول المسایل ای فی المسایل
المهمة التی هی الامهات کقدم العالم وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالی
عالم بجمیع الاشیاء وان صفاته عین ذاته وانه یفعل بالذات وامثال ذلک من اصول مسایل
الحکمة وامهاتها واما الفروع فقد یقع الخلاف فیها لاختلاف ماخذها والمعلم الاول
یعنی ارسطاطالیس وان کان کثیر القدر عظیم الشان بعید الغور تام النظر لا یجوز المبالغة فیه
علی وجه یفضی الی الازراء باستادیه کانه یشیر الی الشیخ ابی علی ابن سینا حیث قال فی آخر منطق الشفا
فی تفخیم ارسطاطالیس وتعظیم شانه بعد ان نقل ما معناه انا ما ورثنا عمن تقدمنا فی الاقیسة الا ضوابط
غیر مفصلة واما تفصیلها وافراد کل قیاس بشروطه وضروبه وتمییز المنتج عن العقیم الی غیر ذلک من
الاحکام فهو امر قد کددنا فیه انفسنا واسهرنا اعیننا حتی استقام علی هذا الامر فان وقع لاحد
ممن یاتی بعدنا فیه زیادة او اصلاح فلیصلحه او خلل فلیسده انظروا معشر المتعلمین هل اتی احد
بعده زاد علیه او اظهر فیه تصورا او اخذ علیه ماخذا مع طول المدة وبعد العهد بل ذلک ما ذکره

هو التام الکامل والمیزان الصحیح والحق الصریح ثم قال فی تحقیر افلاطن واما افلاطن الالهی فان کانت
بضاعته من الحکمة ما وصل الینا من کتبه وکلامه فلقد کانت بضاعته من العلم مزجاة ومن جملتهم ای
ومن جملة استادیه جماعة من اهل السفارة ای اهل الکتب السماویة صلاح الناس سفرت
بین القوم اسفر سفارة اصلحت ومنه الرسول المصلح السفیر والشارعین ای النوامیس مثل اغاثاذیمون
ای شیث بن آدم علیهما السلام وهرمس ای ادریس النبی علیه السلام واسقلیبیوس ای خادم
هرمس وتلمیذه الذی اب الحکماء والاطباء وغیرهم ومن جملة استادیه جماعة من غیر اهل السفارة
او ومثل غیرهم لیکون عطفا علی اسقلیبیوس لا علی اهل السفارة ویکون الغیر من اهلها حینئذ بخلاف
التقدیر الاول وانما سمی الثلثة ومن عظماء الانبیاء الجامعین من الفضیلة النبویة والحکمة الفلسفیة
ولهذا قدروا علی تدوین الحکمة واظهار الفلسفة باستادیه اما لانه اخذ العلم عن افلاطن وهو عن سقراط
وهو عن فیثاغورس وهو عن انباذقلس وهکذا اخلف عن سلف حتی ینتهی الی الامامین اغاثاذیمون وهرمس
واستاد الاستاد استاد واما لانه تلمیذ کتبهم وکلامهم فکانوا معلمین له بالحقیقة ولذا اتصف ابو
علی العلم ان الاصول التی بسطها وهذبها ارسطاطالیس ماخوذة عن افلاطن وانه ما کان العلم عنده
عاجزا عن ذلک وانما غایة عن ذلک شغل القلب بالامور الکشفیة الجلیلة والذوقیة الجمیلة التی
هی حکمة بالحقیقة ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة الشریفة النفیسة کیف یتفرغ لتفریع الاصول
وتفصیل المجمل الغیر المهم والمراتب ای مراتب الحکمة والحکماء کثیرة وهم ای الحکماء علی طبقات
وهی هذه هی عشر علی ما ذکره وانما انحصرت فیها لان الحکیم اما ان یتوغل فی التاله والبحث
ای فی الحکمة البحثیة والذوقیة او فی احدیهما فقط او لا یکون متوغلا فی شیء منهما والاول قسم واحد

الثاني ستة اقسام لان المتوغل في احديهما اما ان يكون متوسطاً في الاخرى او ضعيفاً فيها او خالياً
عنها والثالث وان كان تسعة اقسام الحاصل من ضرب الثلثة التي هي اما ان يكون متوسطاً في الاخرى او
ضعيفاً فيها او خالياً عنها في مثلها لكن يسقط منه قسم واحد وهو الخالي عنهما الخلو مورد القسمة لانه
لا يسمى حكيماً ويرجع الثمانية الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثلثة لان كلا منهما اما ان يكون طالبا
للتوغل فيهما او واحد منهما فقط فالاقسام عشرة لا غير وهذا الحصر مما نبهني عليه المصنف له ادام الله
فضله وكثر في الملوك الافاضل مثله لاحديهما **حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث** وهذا كاكثر
الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري والحسين
بن منصور ونظرائهم من ارباب الذوق دون البحث الحكمي المشهور وثانيها **حكيم بحاث عديم**
التأله وهو عكس الاول والمراد من البحاث المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين
من اتباع ارسطو ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما وثالثها **حكيم الهي متوغل**
في التأله والبحث هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا يعرف احد من المتقدمين
موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان
يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل المجمل وتمييز
العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو ولا من المتأخرين
غير صاحب هذا الكتاب ورابعها وخامسها **حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه**
وسادسها وسابعها **حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيفه** والسادسة عكس
الرابعة والسابعة عكس الخامسة وثامنها **طالب للتأله والبحث** وتاسعها **طالب للتأله فحسب**

الطبقات من مراتب الحكماء

وعاشرها **طالب للبحث فحسب فان اتفق في الوقت متوغل في البحث والتأله فله الرياسة**
اي رياسة عالم العنصري لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين **وهو خليفة الله** اذ هو اقرب الخلق منه تعالى
وان لم يتفق اي لندرته وعزته **فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث** لان شرف التأله افخم من شرف البحث
لان العقد الحاصل من البحث لا يسلم عن الشك بخلاف الحاصل من التأله **وان لم يتفق فالحكيم المتوغل**
عديم البحث وهو خليفة الله الذي لا يمكن خلو الارض عن امثاله لان الارض قد تخلو عن الاولين
لندرتهما **ولا يخلو الارض من متوغل في التأله ابدا ولا رياسة في ارض الله للباحث المتوغل**
في البحث الذي لم يتوغل في التأله فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو احق من الباحث اذ لا بد للخلافة من التلقي
لان خليفة الملك ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه ما هو بصدده اي يأخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة و
والمتأله له قوة الاخذ عن الباري والعقول دون فكر ونظر بل باتصال روحي والباحث لا يأخذ شيئاً
الا بواسطة المقدمات والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فقط **ولست اعني بهذه الرياسة**
التغلب اي ليس المراد من قولنا فله الرياسة التغلب فانه قد لا يكون بل المراد ان استحقاق
الامامة والقدوة له لاتصافه بالكمالات **بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا** كسائر الانبياء
ذوي الشوكة والملك وبعض ملوك الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة
رضي الله عنهم **وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان**
في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء والصوفية من المشهورين او الخاملين والمتأله الخفي يسمى قطبا و
في كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان اتمهم كمالا لا يكون الا واحدا كما جاء في الاخبار النبوية
وان كانت السياسة بيده اي بيد المتأله بحاثا كان ام لا **كان الزمان نوريا** لتمكنه من نشر العلم والحكمة

والعدل وسائر الاخلاق المرضية وحمله الناس على الحجة البيضا بقوة نفسه بالعلم والعمل كزمان الانبيا
عليهم السلام ومتالهي الحكما واذا خلا الزمان عن تدبير الهي اي عن تدبير الهي سنه على السنة انبيائه
وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوي الغباوة
والجهالات كزماننا هذا لضعف الشرائع وتواتر الوقائع وانطماس السبل والمناهج الحكمية واندراس
الرتب والمدارج العقلية واجود الطلبة طالب التاله والبحث لتوجهه الى جمعه بين الكمالين ثم
طالب التاله ثم طالب البحث لان طالب التاله طالب للخلافة التي هي المقصد الاقصى بخلاف طالب
البحث اذ لا خلافة له ولان طالب حصول النفس بالتاله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم
سلامة البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التاله والبحث لاشتماله على الحليتين
اما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما فيه من اصول العلوم وقواعدها كالمنطق
والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي لم يتاله او لم يطلب التاله فيه نصيب لابتنائه على الاصول
الكشفية الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على اصول اخرى ولا جرم لا يكون له فيه نصيب
لاختلاف الماخذ ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتاله او الطالب
للتاله اي الا مع المجتهد في الانظار والافكار سواء كان واصلا الى التاله او طالبا له واقل
درجات قاري هذا الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي
وهو نور فائض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات و
الاشتغال بالامور المعلومة الروحانية به يعلم المجردات واحوالها وهو اكسير الحكمة ولابتناء
هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم يحصل له هذه الحالة لا يمكنه الاطلاع على اسراره ولا فهم ما

يقال من تعريف ذوات المجردات العقلية وصفاتها لكون هذه البوارق هي الاصل في معرفة النفس والمجردات
بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا موضوعاتها الاصلية
فيضل ضلالا مبينا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما
باشره من النور والذوق ووصل اليه بالنفس فيهديه صراطا مستقيما لا ان يضله ضلالا مبينا وصار وروده
ملكة له بحيث يلحظه النفس متى شاءت وتمكن من استثنائه لتمكن ان يبني عليه ما يحتاج اليه من الاحكام
هذه اقل درجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة الطامية وهي آخر مراتب كما ستبين في قسم الانوار
ان شاء الله تعالى وغيره اي وغير من صار ورود البارق ملكة له لا ينتفع به اي بهذا الكتاب
اصلا سواء كان الغير من اصحاب البحث الصرف او ارباب البوارق الغير الثابتة فمن اراد البحث
وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده ومحكمة لابتنائها على قواعد بعضها
ضرورية وبعضها نظرية تنتهي بامور نظرية وليس لنا معه بحث وكلام ومباحثة
في قواعد الاشراقية لاختلاف الاصول وتباين الماخذ لان اصل القواعد
الاشراقية وماخذها هو الكشف والعيان واصل قواعد المشائين البحث والبرهان بل الاشراقيون
لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية اي لوامع نورية عقلية تكون مبنى للاصول الصحيحة التي هي القواعد
الاشراقية المذكورة في هذا الكتاب ما يبتني على بعض الانوار اي بعضها ما يدل عليه لفظة من
التبعيض في قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع القواعد يبتني عليها بل بعضها والبعض الآخر على
غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف على ما في الكتاب حتى ان وقع لهم في الاصول اي في الاصول
التي يبتني عليها القواعد الاشراقية وهي السوانح النورية شك يزول عنهم بالسلم المخلعة اي بالنفس المخلعة

عن البدن المشاهدة للمبادى العقلية والسوانح النورية وكما انا شاهدنا المحسوسات كالكواكب
والاجسام الطبيعية وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها وبطوء حركاتها
وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها واماكنها وحركاتها وسكوناتها
وساير التغيرات الطبيعية ثم بنينا عليها اى على تلك الاحوال المتيقنة من المحسوسات المشاهدة
علوما صحيحة كالهيئة وغيرها اى من المسايل الطبيعية المبنية على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على
احوال الكواكب فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعاتها
وبعض هيئاتها النورية ثم نبنى عليها اى على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية
والاسرار الربانية ومن ليس هذا اى مشاهدة الانوار وبناء المسايل الالهية عليها سبيله
بل تعويله على تحصيل العلوم على البحث والنظر لا على الذوق والكشف فليس من الحكمة فى شىء اذ لا
اعتماد على علمه وحكمته وستلعب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمى المشائين
ومتاخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا من اثره الاسولة الواردة عليهم وتخبطوا فى المقال
والقيل وشكك اللاحق على السابق ولم يتفقوا على شىء بل كلما دخلت امة لعنت اختها ولهذا لم يبق
للاذكياء ثقة بكتبهم ولا بكلامهم اذ لا يخلو عن الريب والشك ولا يسلم عن الطعن والقدح والآلة
الواقية للفكر وفى اكثر النسخ والآلة المشهورة الواقية للفكر يعنى المنطق لانه يصون الفكر عن الخطاء فى انتقالاته
من المعلوم الى المجهول وجعلناها هيهنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد ليصون الذهن عن التبدد
والخاطر عن التبلد كثيرة الفوايد لكونها لباب ما يحتاج اليه فى هذا الفن مع تصرفات لطيفة وتنقيحات
شريفة منها انه رد الاشكال بل الضروب المنتجة من كل شكل الى ضرب واحد هو المركب من موجبتين

كليتين ضروريتين وذلك لرده القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية وذلك بان جعل القضية الجزئية
كلية بالافتراض والسالبة موجبة بالعدول واما السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت مركبة
لا بسيطة وكلام لاطايل تحته على ما سيتضح عند الكلام عليه وجعل غير الضرورية ضرورية بجعل الجهة
جزء المحمول وهى اى هذه الضوابط القليلة كافية للذكى اذ لجودة حدسه وصفاء ذهنه يكفيه اقل
اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا ينفعه القليل ولا ينفعه الكثير ولطالب الاشراق اى كافية له
ايضا لانه اذا تفطن لما هو سبيله من شروق الانوار ولمعان البوارق فيصير لذلك جازما باكثر المطالب
ومهمات المسايل لان النور السانح هو اكسير المعرفة والحكمة وما لم نهنا الجزم به لتوقفه على سبيل الاجمال
ومن اراد التفصيل فى العلم الذى هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات والمطارحات
والشفاء والنجاة ونحوها ومقصودنا فى هذا الباب ينحصر فى قسمين القسم الاول
فى ضوابط الفكر وهى صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده وقد جعله ثلثة اقسام
الاول فى المعارف والتعريف والثانى فى الحجج ومباديها والثالث فى كيفية حل المغالطات
وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها فى قسم الانوار واليه اشار بقوله وفيه ثلث مقالات
والقسم الثانى فى الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة مبادى الوجود وترتيبها الى غير ذلك كما
سنبين فى موضعه انشاء الله العزيز واعلم ان الواجب على من شرع فى شرح كتاب ككتاب المنطق
على ما شرع فيه مثلا ليقاس عليه غيره ان يتعرض فى صدره لاشياء يسميها القدماء الرؤس الثمانية احدها
الغرض من العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهى ما يشوقها الكل
طبعا ليحتمل المشقة فى تحصيله وثالثها السمة وهى عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله

العرض ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين
ومن شرطهم ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة
والمشتركة وعن رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه وخامسها انه من
اي علم هو ليطلب فيه ما يتعلق به وسادسها انه في اي مرتبة هو ليعلم على اي علم يجب تقديمه في البحث
وعن اي علم يجب تاخيره فيه وسابعها القسمة وهي ابواب الكتاب ليطلب في كل باب ما يختص به
وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعلم ان الكتاب يشتمل على كلها او
بعضها واذا عرفت ذلك فاعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال
والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية
والعلمية لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل واقرب من الكمال لان كمال الانسان في
معرفة الحق ليعتقد ومعرفة الخير ليفعله اعني الخير الحقيقي وهو الشجاعة والعفة والحكمة التي مجموعها العدالة
لا المجازي الذي هو المطعم الهني والمنكح السهي والمسمع البهي والملبس السني ونفاذ الامر ورواج الفعل
ونحوها والمنطق بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام العيان
لانه للخطاب مع الغير ومن الفن المنطق فهو اعلى مدرجة من ساير العلوم ومن طلب العلوم التي هي
غير منسقة وهي ما لا يؤمن فيها غلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وارمد العين لا يقدر النظر الى
العين لا لبخل من الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمية من
غير رام وكمداواة عجوز وقد يبذر للمنطقي خطا في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استداركه بعرضه
على القوانين المنطقية كمن ارادا جمال حساب وغلط فيه يمكنه استداركه بعقده مرتين او اكثر فالمنطق

هو الآلة العاصمة للذهن عن الخطا والزلل الموصلة الى الوقوف على الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه
ونهج سبله وهو علم يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل ويعبر عنه بانه عين جراره من شرب
من مائها ويطهر بها سرت في جوارحه منه مبتدعة طويت له بها المهاسة ولم يكن جبل قاف
ولم ترتبه الزبانية فذهبت به الى الهاوية ويخف على الماء حمله ولا يغرق في البحر المحيط وهو في جواب
عن الحيوان الركن من اعتصم فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال انا قانع بما اعلم ومالي حاجة الى المنطق
وان كان يعلم جميع العلوم العامية من اللغة والنحو والشعر والطب والحساب فهو كحارس
يقول انا قانع بما انا فيه ومالي حاجة الى السلطنة والسرير والتاج وسمة المنطق بالمنطق وهو مشتق
من النطق الداخلي وهو القوة التي ترتسم فيها المعاني والمنطق بديهيا ومؤلف المنطق اي
مصنف هذا الفن ومدونه هو ارسطو وقد صح بشهادة المفسرين له وبقال له ميراث ذي القرنين
وقد بذل المصنفه خمسماية الف دينار وادر عليه كل سنة ماية وعشرين الف دينار وقد حافظ
على شرائطه المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم المتصلات والمنفصلات و
الاقترانات الشرطية التي لا ينتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة وامثالها مما زادها المتاخرون
وعن النقصان عما يجب كالصناعات الخمس على ما نقص فيها المتاخرون بحذف البعض اصلا وراسا
كالجدل والخطابة والشعر وايراد البعض ابتر كالبرهان والمغالطة واما انه من اي علم فهو جزء
من العلم المطلق وآلة يتوصل بها الى ساير العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على آلة اخرى
لان بعضه تنبيه وتذكير وبعضه امارة منسقة اي منتظمة يؤمن فيها الغلط فلا يحتاج الى منطق آخر
قبله كالحساب والهندسة ونسبته الى الروية كنسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر الا انه

قد يستغني عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا استغنى عن المنطق في طلب الكمال الا ان يكون
الانسان مؤيدا بتاييد سماوي فيكون نسبته الى المرتاضين كنسبة البدوي الى المتعربين والمنطق يصلح
لابناء الملوك الذين يتوقع منهم ان يصيروا ملوكا لا ليعلموا منه الاقترانات الشرطية ولوازم
المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف من الناس
بما يليق بحالهم على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن
فالحكمة لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه والجدل المقاومة لمن ينتصب للمعاندة واما
انه في اي مرتبة من العلوم الحكمية فيتوقف على الاشارة اليها وان كانت على سبيل الاجمال
فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان
يكتسبه ليصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود ويستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب
الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها وليس الينا
ان نعملها سميت حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل
من الحكمتين تنحصر في اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان يحتاج في وجوده وحدوده
اي في الخارج والذهن الى المادة والعلم به طبيعي وهو العلم الاسفل واما ان يحتاج في وجوده ولا يحتاج في
حدوده الى المادة والعلم به رياضي وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج لا في وجوده ولا في حدوده
الى المادة والعلم به الهي وهو العلم الاعلى ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية على
سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة واما العملية فلان ما يتعلق
باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل

ان كان

ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي وعلم السياسة ان كان لا يتم الا بالاجتماع المدني
ومبادي هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية وبها تتبين كمالات حدودها ويتصرف فيها بعد ذلك
القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزويات وفائدة
الحكمة الخلقية ان يعلم الفضايل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وان يعلم الرذايل وكيفية توقيها
لتطهر عنها النفس وفائدة المنزلية ان يعلم المشاركة التي ينبغي ان يكون بين اهل منزل واحد لتنتظم به
المصلحة المنزلية التي تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد وفائدة المدنية
ان يعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء
نوع الانسان وبازاء الالهي سياسة الملوك وبازاء الرياضي تدبير المنزل وبازاء الطبيعي تهذيب
الاخلاق فهذه امهات العلوم وكل علم جزوي فلا بد وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون
المنطق من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة بان العلم اما ان يطلب ليكون آلة لما عداه
اولا الاول المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنية قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك
ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام
الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين تحت قسم واحد ومنهم من جعل
اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان العلم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة
الجسمية في الوجود العيني اولا والاول اما ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فهو الرياضي
والثاني ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفس فهو الالهي والا فهو العلم الكلي
والفلسفة الاولى كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول وامثالها مما يعرض

للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية
لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين التقسيمين كما علمت واذا عرفت ذلك
فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من
الهندسة والحساب اما الاول فلما قال البقراط فى كتاب الفصول البدن الذى ليس بنقى كلما غذوته
انما تزيده شرا ووبالا الا ترى ان من لم تتهذب اخلاقهم ولم تتطهر اعراقهم اذا سلكوا فى المنطق
سلكوا منهج الضلال وانخرطوا فى سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة
فجعلوا الاعمال الظاهرة والاقوال الطاهرة من البدايع التى وردت بها الشرايع ديدنهم و
التى تحت اقدامهم متحلين بطرايقهم حجة ومبطلين لضلالهم جنة وهى ان الحكمة ترك الصور والتكا
الظواهر اذ فيها تحقق معانى الاشياء وبممارستها يطلع على حقايق الامور دون ظواهرها ولم
يخطر لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها وظواهر الاشياء مبنية على حقايقها وان الحقيقة ترك
ملاحظة العمل لا ازال العمل كما ظنوا والله عز شانه وبهى برهانه منتصف منهم يوم تبلى السرائر
وتبدى الضمائر فانهم ابعد الطوائف عن الحكماء عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثانى
فليستانس طباعهم البرهان والقسمة هى ابواب المنطق تسعة ايساغوجى وهو بحث الالفاظ الخمسة
وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباريمنياس وهو القضايا والقياس والبرهان والحدود وما
يجرى مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهى المغالطة والشعر والابحاث التعليمية كلها موجودة
فى المنطق فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع والانواع الى الاصناف و
الصنف الى الاشخاص والذاتى الى الجنس والنوع والفصل والعرضى الى الخاصة والعرض العام

والتحليل

والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل على الشىء دلالة مفصلة بما به قوامه
بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق
والعمل بذلك فهذه اقسام المنطق وامهات العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ
فى هذا الكتاب مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق وكانت التعريفات
الحدية والرسمية على ما ذهب اليه المشاؤون باطلة عنده لم يورد الا الالفاظ الخمسة على الترتيب
ولا المقولات اذ الغاية منها فى المنطق ليست الا الاقتدار على ايراد الامثلة من المواد المخصوصة
وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان يحصل به المعنى فى الذهن سواء كان مطابقا للممثل او لا
بل ربما كان ترك التمثيل فى بعض الوجوه اولى واحفظ فان تجريد الصور عن المواد صون للذهن عن
الخطا اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد بخصوصه لا للصور المعتبرة به ولهذا اختار
المحققون التمثيل بالحروف ليخلوا فى ذلك من ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن
المواد التى ربما كانت موجبة للرفع عن المادة ولا الجدل والخطابة والشعر لان هذه الفنون الثلثة
بمعزل عن افادة التحقيق مع ان غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده وذكر من الاقسام الاربعة
الباقية وهى القضايا والقياس والبرهان والمغالطة ما هو اهم مطالبه واقرب الى تزكية النفس
وكذا ذكر من الطبيعى والالهى ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضى شيئا لا فى هذا الكتاب
ولا فى غيره من مصنفاته لما قال من المطارحات من ابتناء مباحثه على الامور الموهومة واما العلم
العملى فاشرف ما فيه بيان رياضات العابدين وكيفية سلوكهم ومراتبهم فهذا ما فى هذا الكتاب
على سبيل الاجمال وسيتلى عليك مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق المعقولات

الثانية من حيث انها توصل الى مجهول وهي عوارض تعرض للمعقولات الاولى التي هي صور الماهيات
في العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفين الى غير ذلك كان محل نظر المنطقي
بالذات المعاني لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ اما بالنسبة الى نفسه فلان العقل في هذا العالم
مشوب بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب مع الغير لا بد وان يكون بلغة من اللغات
المختلفة باختلاف الطبائع ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة ومنه انه لا يجري في مجرد اللغة على ما
نبحثها الجملة ولان التصور متقدم على التصديق شرع في مباحث التعريف وقال

المقالة الاولى في المعارف

اي معلومات الانسان
والتعريف اي تعريفات الاشياء بالحد والرسم ونحوهما وفيه ضوابط سبعة ولان
المنطقي لا بد له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا فيما قل افتتح الكلام في مباحث المنطق
باقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال الضابط الاول وهو في دلالة اللفظ على المعنى وهي كونه بحيث
يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهي اما ذاتية كدلالة اح على اذى الصدر والعنا على وجود المعنى
وكونه ليس اخرس او فصيحا وما شابه ذلك من الدلالات الطبعية والعقلية التي لا تختلف باختلاف
الاعصار والامم ولا يتعلق بارادة اللافظ فان العنا يدل في جميع الاعصار والامم على ذكرنا
من غير ارادة المعنى واما غير ذاتية وهي الوضعية التي تختلف باختلافها وتتعلق بارادة اذ
ليس لها دلالة لذاته والا لكان لكل لفظ معنى لا يعداه اذ ما للشي لذاته لا ينفك ولو كان كذا لما كان
في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذا فالدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون
الوضع حتى انه لو اطلق واراد به معنى وفهم منه قيل انه دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دال عليه وان كان

ذلك

ذلك الغير بحسب تلك اللغة او غيرها او بارادة اخرى يصلح لان يدل عليه والاولين بمعزل عن
نظرنا والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى
هو مراد اللافظ ولكون المقصود من الضابط الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع وقال
هو ان اللفظ دالة على المعنى وضع بازائه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق هي دلالة القصد لان الواضع
ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى جزء المعنى اي المعنى الذي وضع اللفظ بازائه كدلالة
الانسان على الحيوان والناطق دلالة الحيطة لاحاطة الكل بالجزء وعلى لازم المعنى اي الذي
وضع اللفظ بازائه لزوما ذهنيا كدلالة السقف على الجدار دلالة التطفل لان اللازم
خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيلي خارج عن الجماعة تابع لهم ليعرف ان الدلالة الثلث
وضعية وان كانت الاولى وضعية صرفة والباقيتان لشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة
المطابقة لمطابقة اللفظ المعنى ماخوذة من مطابقة النعل النعل وهي لسيويهما وثانيها دلالة
التضمن لتضمن الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية
للفظ على المعنى في الثلث لانها اما ان يكون بتوسط وضعه له اولا والثاني اما ان يكون بتوسط وضعه
لما دخل فيه اولا والثاني لا بد وان يكون بتوسط وضعه للملزوم الذهني والا استحال انتقال الذهن
من المسمى اليه وانما قلنا بتوسط الوضع لكذا وكذا لئلا يرد على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على
الجزء عند اشتراكه بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للاثيري والعنصري معا ولكل منفردا فان
دلالته بالمطابقة على الاثيري مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول
وبالعكس في حد المطابقة وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس الموضوع

للقرص الشعاع واما قدم الخبر على المبتدأ اعنى حدود الدلالات عليها ليفيد الحصر كما فى صديقى زيد
الدال على الحصر دون زيد صديقى ويصير تقدير الكلام ان دلالة القصد انما يكون بان يدل اللفظ
على المعنى الذى وضع بازائه كما قال الشيخ فى الاشارات اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل
المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه الى آخره وفايدة قوله بان يكون اللفظ
كذا فى الدلالات الثلث ان لا يتداخل التعريفات الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى و
جزؤه او بينه وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد به الجزء لم يكن الدلالة تضمنية بل كانت مطابقة
لانه وان كان جزءا من المعنى الذى يطابقه لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الباقى عليه
وظن ان تعريف الشيخ للدلالات لا يعطى الاحتراز من ذلك لذهولهم عن هذه الفايدة وكذا ظن
فى تعريفات المصنف للغفلة عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اخلا بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء
بالقرينة المعنوية القائمة مقام اللفظية كما فى تعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء
الحكمة على ما صرح الشيخ به فى الشفاء فلهذا يغتفر ترك امثال هذه الاحترازات **ولا يخلو دلالة**
قصد عن مطابقة دلالة تطفل اى لا يخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل يستلزمها اذ
ليس فى الوجود ما لا لازم له بناء على ان كل موجود له لازم واقله انه ليس غيره وانه شئ او ليس بشئ
لانا قد نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئا او ليس غيره فالمطابقة لا يستلزم الالتزام وكذا
التضمن لا يستلزمه اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة لازم ذهنى يلزم من تصورها تصوره
وكونها مركبة لا يلزمها ولهذا الذهول عنه عند تصورها واما هما فيستلزمان المطابقة لاستحالة
وجود التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع مع انهما تابعان لان التضمن هو فهم جزء المسمى والالتزام

فهم لازمه

فهم لازمه **ولكنها** اى ولكن دلالة القصد اى المطابقة **قد تخلو عن دلالة الحيطة** اى التضمن اذ من الاشياء
ما لا جزء له والمراد ان المطابقة لا يستلزم التضمن لتخلفه عنها فيما لا تركيب فيه عند العقل كالبسائط
العقلية وهو صحيح **والعام** كالحيوان مثلا **لا يدل على الخاص** كالانسان مثلا **بخصوصه** وهو ان
يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما زعم بعض العلماء والا لدل عليه باحدى الثلث وليست
مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان ولا تضمنا والتزاما اذ ليس مفهوم الانسان جزء معنى
الحيوان ولا لازمه الذهنى ولهذا **فمن قال رأيت حيوانا فله ان يقول ما رأيت انسانا** اى فيصح منه
ويمكنه ان يقول هذا ولو دل عليه بخصوصيته لما صح ذلك كما لا يصح منه **ولا يمكنه ان يقول ما رأيت**
جسما او متحركا بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليهما تضمنا فما ظنك بما يدل مطابقة كا
لحيوان على الانسان عند الزاعم **الضابط الثانى** فى ان العلم الذى هو مورد القسمة
الى التصور والتصديق فى فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور بل
يتوقف على حصول مثال المدرك فى المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية
لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقى الذى يكفى فيه مجرد الحضور كعلم البارى
تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا انفسنا والا لم ينحصر العلم فى التصور والتصديق اذ
التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى تصورا وهكذا علم البارى تعالى والمجردات
بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول صورة كما بين فى موضعه فلا يكون تصورا
ولا تصديقا واما المتجدد وبالاشياء الغائبة عنا اى بما هو غير ذاتنا لانها لا تغيب عنها
فلا بد وان يكون بحصول صورها والى هذا اشار بقوله **هو ان الشئ الغائب عنك اذا ادركته**

فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع اى بفاتحة كتاب المنطق هو بحصول مثال
حقيقته فيك بخلاف ادراكه على ما يليق بقسم الانوار فانه ليس ادراك كل ما هو غير ذاتك
بحصول مثاله فيك بل ادراك بعضه به وادراك بعض الآخر بحصول اضافة اشراقية وهو العلم
الاشراقي الحضوري اذ الحاصل لهذا العلم للمدرك بعد ان لم يكن هو مثال المدرك
بل الاضافة الاشراقية لا غير على ما سيتضح ان شاء الله تعالى ان ادراك المبصرات مثلا ليس
بخروج الشعاع ولا بالصور والانطباع بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فتدركه مشاهدة
لا بمثال وهو علم حضوري لا صوري وان كان بالشئ الغائب عنك ولهذا ايضا قال على ما
يليق بهذا الموضع يعني الذي هو اول الشروع في الحكمة الحقيقية قبل تحقيقها وقس عليه سائر العلوم الاشراقية
الحضورية وتصوره كما ينبغي واحتفظ به فانه دقيق نفيس واما ان ادراكه بحسب هذا الموضع هو
بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله فان الشئ الغائب ذاته اى فان الشئ المجهول اذا علمته ان
لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده وهو محال وللقائل ان يقول
لا نسلم ان لم يحصل منه اثر فيك استوى الحالتان لجواز ان يختلفا بحصول اضافة اشراقية او زوال
امر حالة العلم ويمكن ان يجاب عن الاول بان الكلام في العلم المتجدد الذي لا يكون اشراقيا لقطع
النظر عن العلم الاشراقي في هذا الموضع كما قلنا وعن الثاني بانه اذا زال امر فالزايل عند العلم
بهذا غير الزايل عند العلم بذاك والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور غير
متناهية بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة ويكون
تلك الامور الحاصلة فينا مترتبة وموجودة معا من انفسنا ولا يحتاج فيه الى بيان احتج عن الاستدلال

على انه ليس ازالة ونبه على انه تحصيل لان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم
الآخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا
هو المراد بحصول صورة الشئ في العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل منه اثر فيك ولم يطابق اى لما في الخارج
فما علمته كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت والاثر الذي
فيك مثاله ومما يستدل به على ان الادراك المتجدد الغير الحضوري معتبر فيه وجود
صورة المدرك في المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها ممكنة ومنها ممتنعة
ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه فلها وجود واذ ليس في الخارج فيكون في
الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض الاكابر انه من الجائز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة
في بعض الاجرام الغائبة عنا في ادراكنا لها لكانت مدركة لنا دائما فما كنا ندركها في وقت دون
آخر لكونه ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تأثر النفس بكل مدرك منها تأثرا هو المعتبر ويمكن ان يجاب
عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك الاجرام غير كاف في ادراكنا لها ان يكون حصولها لنا
بحصول صورها فينا لجواز ان يكون بحصول اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه المورد وفسر
العلم بها لكن يجب ان يعلم ان منع ما نعلم بالضرورة انا نتصوره من الامور الممتنعة الوجود
في الخارج مع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهي في طبايع الانواع الممكنة لا الممتنعة على ما اعترف
به المورد والا فالعاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج يكون موجودا
في الخارج ازلا وابدا هذا هو الذي فهمه المورد والجمهور من المثل وسيأتي ما هو الحق فيها ان شاء الله
العزيز وهذا الاين الذي هو حصول صورة الشئ في العقل سواء اقترن به حكم او لا تسمى تصورا اذ

الحكم باعتبار حصوله في العقل من التصورات وخصوصية كونه حكما هو ما يلحق الادراك لحوقا يجعله
محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشي في العقل مع قطع
النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم كما قاله جماعة من المتاخرين ان الامر الحاصل في
العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينافي كون التصور
شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما هو عند المحدثين لامتناع تقوم الشي واشتراطه
بنقيضه ولاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء والكل والشرط والمشروط اللهم الا ان يمنع
ويقال لا امتناع في تحقق العناد المانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين الواحد
والكثير مع ان الواحد جزء الكثير على معنى ان الصادق على الشي اما الواحد او الكثير وكذا في التصور
والتصديق لا يستحالة ان يصدقا على علم واحد او يقال التصور مشترك بين الادراك المقيد بعدم
عدم الحكم وبين مسمى الادراك والاول هو قسم التصديق والثاني شرطه او شطره والتصديق هو
الحكم على الشي المتصور بوجوده او عدمه او وجود حالة له او عدمها معه واتفقوا على ان
الاوليات ربما وقع التوقف في التصديق بها لخفاء في تصور حدود وهذا يدل على ان التصديق
عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلث والا لما كان بديهيا الا اذا كانت تلك
التصورات بديهية بخلاف ما اعترفوا به في الاوليات وان كان بعضهم قد ناقض نفسه وبهذا
في مواضع فان قيل التصديق امر انفعالي لانه قسم من الامر التحددي وهو انفعال ما للمدرك و
الحكم وهو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلي لان الايقاع فعل المدرك فلا يصدق
احدهما على الآخر لكنه يصدق قلنا انما يصدق مجازا وتحقيقه ان الادراك لما كان عبارة عن حضور

ما يدرك عنه فالحضور الذي يحضر منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة هو التصديق
فالحاضر منه عنده هو المصدق به وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذي لا يحضر منه عنده
هذا وان حضر غيره حتى مفهوم الوقوع واللاوقوع او غيرهما فهو التصور والحاضر فيه هو المتصور
فالتصديق لا يخلو عن الحكم اذ انه عينه وبدل على تغايرهما قول جميع المتاخرين ان الادراك ان
كان مع الحكم يسمى تصديقا لان ما مع الشي غيره وكذا قول افضلهم في شرح الاشارات وهو
ان التصور هو الحاضر في الذهن مجردا عن الحكم والتصديق به هو الحاضر فيه مقارنا له يدل
عليه ايضا لان المقارن للشي غير ذلك الشي لكن لتلازمهما اطلق احدهما على الآخر مجازا كما في جري
الميزاب هكذا يجب ان يتصور حقيقتا التصور والتصديق ليندفع الاشكالات التي يورد عليهما كما
يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم كان الحكم خارجا عن التصديق لكنه نفسه او جزؤه
وكان التصديق كسبيا اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف الادراك المطلق
على الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزئيه وكان كل تصديق ثلث تصديقات
لحصول ثلث ادراكات مقترنة وجاز انتقاض التصديق بالقول الشارح مع انه لا ينتقض الا
بالحجة وانما يندفع الاول بما عرفت ان الحكم هو لازم الادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه
والثاني بان التصديق الكسبي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصوراته مكتسبة
لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق حضور يحضر منه
ان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل واحد من الادراكات الثلثة كذلك والرابع بان
التصديق الذي لا ينتقض الا بالحجة هو التصديق بمعنى الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها واما الذي

بمعنى الحضور الموصوف فلا ينتقض الا بالقول الشارح لا يقال السؤال الاول غير متجه لانه ان
اراد بالتصديق الحكم فلا نم انه انفعالي وان اراد به الحكم مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم
عليه نعم لو قيل لو كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعال كان متجها لانا
نقول التصديق كيف ما كان يلزم ان يكون انفعالا لكونه قسما من العلم فلا حكما لانه فعل الى آخر
ما ذكرنا والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين اى المعنى الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه وهو المعنى الكلى اصطلحنا عليه بالمعنى العام واللفظ الدال وهو اللفظ الكلى هو اللفظ
العام كلفظ الانسان ومعناه ثم الكلى على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا فى الخارج
كشريك الاله او ممكنا معدوما كجبل من ياقوت او موجودا واحدا يمتنع مثله كالاله لان
نفس تصور معناه لا يمتنع من وقوع الشركة والا لما احتيج فى اثبات الوحدانية الى البرهان
او ممكن كالشمس عند من جوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكوكب او غير متناه كالنفس
الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور للكتب لذلك بناء على ان النفوس البشرية المفارقة
غير متناه لكن التمثل به لا يصح الا على تقديرات ثلثة اولها ان النفس لا تعدم بموت البدن
وثانيها ان لا ينتقل النفس بعد مفارقة البدن الى تدبير بدن آخر انسانى وثالثها ان لا يكون لنوع
الانسان ابتداء زمانى بل يكون قبل كل شخص شخص آخر لا الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه
الثلثة لم يلزم صدق لا تناهيها والامثلة وان لم تحقق فيها ولا يضر عدم مطابقتها لكن الغرض
بيان ما فى هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه اصلا وهو المعنى
الجزئى وهو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئى باعتباره يسمى اللفظ الخاص

كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم ان الجزئية انما يلحق المعنى بالذات واللفظ
بالعرض وكذلك الكلية وكل معنى كالانسان مثلا يشمله غيره كالحيوان مثلا لشموله للانسان
وغيره فهو اى ذلك المعنى المشمول وهو الخاص بالنسبة اليه اى الشامل وهو العام يسمى
المعنى المنحط لان المعنى المشمول كالانسان ينحط عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه وعدم شموله
لما يشمله الشامل فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عمومه مطلقا كالحيوان
للانسان والا فمن وجه كالحيوان والارض ولا يخرج من ذلك غير القسمين المتساويان وهما اللذان
يشمل كل منهما جميع افراد الآخر كالانسان والناطق والمتباينان وهما اللذان لا يشمل شئ منهما شيئا
آخر من افراد الآخر كالانسان والفرس ووجه الحصر فى الاربعة ان كل شيئين فاما ان يصدق
احدهما على كل ما صدق عليه الآخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس وهما المتساويان
او لا مع العكس فالذى صدق هو الاعم مطلقا والآخر اخص مطلقا وان لم يصدق على كله فان
صدق على بعضه فكل منهما اعم واخص من وجه والا فهما متباينان

الضابطة الثالثة

فى الماهيات واجزائها وعوارضها المفارقة واللازمة التامة والناقصة هو ان كل حقيقة
اى ماهية سواء كانت فى الاعيان او فى الاذهان فاما بسيطة وهى التى لا جزء لها فى العقل
كالبارى والنقطة والوحدة او غير بسيطة وهى التى لها جزء اى فى العقل وهى الماهية
المركبة كالحيوان فانه مركب من جسم وشئ يوجب حيوته وهو النفس الحيوانية والاول وهو الجسم
جزء عام اى اذا اخذ هو والحيوان فى الذهن كان اى الجسم اعم من الحيوان والحيوان منحط بالنسبة اليه
اى اخص والثانى وهو النفس الحيوانية وهو الجزء الخاص الذى لا يكون الا له للحيوان لاختصاصه به ولا

من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة فى كل مهية مركبة والّا لزم تركبها من اجزاء غير متناهية
لا مرة واحدة بل مرارًا لا نهاية لها على انّ كل كثرة لابدّ لها من واحد **والمعنى الخاص بالشيء يجوز**
ان يساويه كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون منه اخص كالرجولية
وانما انحصر فيهما لامتناع ان يكون مباينا والّا لما صدق عليه واعمّ والّا لما اختص به **والحقيقة**
اى المهية **قد يكون لها عوارض** اى صفات خارجة عنها **ومفارقة** اى غير لازمة وهى كل صفة
لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهى سريعة الزوال **كالضحك بالفعل للانسان** واما بطيئة
الزوال كالشيب له **وقد يكون لها عوارض ولازمة** وهى كل صفة واجبة الثبوت للموصوف
بها لامتناع انفكاكها عنه حينئذ وكون المعنى من اللزوم ذلك واللازم قد يكون للوجود
كسواد الزنجى وقد يكون للماهية وهو اما مباين وهو الذى يلزم من تصور الملزوم تصوره
كالانقسام بمتساويين للاربعة واما غير بيّن وهو ما لا يكون كذلك وانما يلحقه بتوسط غيره
كمساواة الزوايا لقائمتين للمثلث ويسمّى ذلك الغير وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسببه
محمول آخر اعنى المقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا كالضحك اللاحق للانسان بتوسط التعجب
ويسمى اللوازم الغير المتكافيه اذ المتكافية ما لا يكون البعض بتوسط البعض كالضاحك والكاتب
ولابدّ من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لا وسط والّا لزم الدور او التسلسل وهما محالان
فى اللوازم الخارجية وهى التى لها صورة فى الخارج للبرهان الدال على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة
الآحاد المترتبة فى الوجود بخلاف اللوازم الاعتبارية ككون الاثنين نصف الاربعة وثلث
الستة وربع الثمانية وهلم جرا الى غير نهاية ولانه لو لم ينتهِ الى لازم لا وسط له لزم انحصار ما لا

يتناهى بين حاصرين الماهية واى لازم فرض واللازم البين اما تام وهو الذى يمتنع رفعه فى
العين والذهن واما ناقص يمتنع رفعه فى العين دون الذهن كعمى الاكمه فانه يمكننا رفعه عنه فى
الذهن وتصوره بصيرا دون العين والى التام اشار بقوله **واللازم التام ما يجب نسبته**
الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اى كذى الزوايا الثلث له **فانها ممتنعة**
الرفع فى الوهم وليس ان الفاعل جعل المثلث ذا زوايا ثلث اذ لو كان كذا لكانت
اى الزوايا الثلث **ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دونها**
اى دون الزوايا الثلث **وهو محال** لامتناع تحققه دونها فليس كونه ذا زوايا ثلث
لجعل جاعل بل علته هى نفس المثلث لا غيره واليه اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة لا لفاعل
خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علته علة الحقيقة بتوسطها وهما صحيحان لجواز اسناد
المعلول الى العلة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى كون اللازم لا بجعل جاعل انه ليس بفاعل
مباين لها اى للحقيقة وعلتها اذ بعض الصفات يحتاج معهما الى غيرهما لانه ليس بفاعل مطلقا والذاتى
كالحيوان للانسان يشارك اللازم فى هذا المعنى لانه ايضا ليس بفاعل مباين للانسان لانّ الذى جعلها
انسانا ومثلثا جعلها حيوانا وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن جعلها انسانا ومثلثا دون
جعلها حيوانا وذا الزوايا وهو محال واللازم الذاتى وان اشتركا فى هذا لكن لم يمتنع اسناد
اللازم الى الماهية لتأخره عنها بخلاف الذاتى لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة الماهية
ولما كانت العلل المفارق علة الذاتيات واللوازم عند حصول الاسناد للماهية حصولها
من المفارق الّا انّ عليتها للوازم اظهر منها للاعراض المفارقة ولا يخفى انّ اللوازم المحتاجة

الی العلة ہی الخارجة واما الاعتباریة فلا یحتاج الی علة غیر المعتبر

الضابط الرابع

فی الفرق بین ما للشی من ذاته وہی العوارض الذاتیة وبین ما له من غیره وہی العوارض الغریبة
ہو ان کل حقیقة اذا اردت ان یعرف ما الذی یلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق
فاعل وما الذی یلحقها من غیرها فانظر الی الحقیقة وحدها واقطع النظر عن غیرها فما یستحیل رفعه
عن الحقیقة وہو مانع للحقیقة فموجبه علته نفس الحقیقة وانما قال وہو تابع للحقیقة احترازا عن جزئها
لانه یستحیل رفعه عنها مع انه یوجبها لا انها توجبه اذ لو کان الموجب غیرها لما امکن بلاحظة
وجوبه بدونه لان المعلولات الممکنة انما یجب وجودها بعللها فاذا قطع النظر عنها لم یجب
وجودها بل یبقی علی امکانها ولهذا قال لکان ممکن اللحوق والرفع اذ التقدیر قطع
النظر عن غیرها مع انه الموجب فرضا لکنه مستحیل الرفع بالفرض فالموجب نفس الحقیقة لا غیرها
ولانه اذا وجد شیء مع قطع النظر عن شیء آخر او فرض عدمه فان ذلک الشیء لا یکون علة للآخر ولا
الآخر معلولا له فاذا نظرنا الی الجسم مثلا وقطعنا النظر عن جمیع العوارض وتاثیر الفاعل الخارجی
فالواجب له حینئذ ہو المقدار والوضع المطلقان الشاملان لجمیع المقادیر والاوضاع المتعینة
المخصوصة المنطبقان علی کل واحد منهما لا المقدار والوضع المخصوصان کذراع مثلا واکثر واقل
وکانتصاب وانبطاح ونحوہما ولما لم یمکن ملاحظة الجسم بدون المطلقین وامکنت بدون المخصوصین
وجب للاولین الی ذات الجسم والاخیرین الی امر خارج عن الجسم لانهما ممکنتان بالنسبة الیه لا
واجبان کالمطلقین وکل ممکن لا بد له من سبب وذلک السبب ماہیة الجسم لان نسبتها الیه الامکان
ونسبة المعلول الی العلة الوجوب کما ستعرف فتعین معلولیتهما لامر خارج عن الجسم والجزء من علاماته

تقدم تعقله علی تعقل الکل لاستحالة تعقل الکل بدون تعقل الجزء اولا ولانه مدخل فی تحقق الکل
وہو کونه علة ناقصة له ولهذا انعدم بعدمه ولا یوجد بوجوده بل به وبسائر الاجزاء والشرائط
والجزء الذی یوصف به الشی کالحیوانیة للانسانیة ونحوها ای نحو الحیوانیة کالناطقیة للانسان
سماه اتباع المشائین ذاتیا ونحن نذکر فی ہذه الاشیاء ما یجب والعرضی اللازم او المفارق
ای العرض سواء کان لازما او مفارقا یتأخر عن الحقیقة تعقله والحقیقة له مدخل فی وجوده لان وجوده
تبع لوجودها کما تقدم بیانه فیتأخر وجوده عن وجودها وکذا تعقله عن تعقلها فالعرضی یقابل
الذاتی فی ہاتین العلامتین والعرضی قد یکون اعم من الشی کاستعداد المشی للانسان الشامل له
ولغیره وقد یختص به کاستعداد الضحک للانسان اذ لا وجود له فی غیره وہو ظاہر

الضابط الخامس

فی ان الکلی لا یقع فی الوجود الخارجی علی ما قال ہو ان المعنی العام
ای الکلی لا یتحقق فی الخارج الذہن ای یمتنع حصوله فیه اذ لو تحقق ای الکلی فی الخارج لکان
له ہویة ای متعینة متشخصة یمتاز ای ذلک المعنی بتلک الہویة المتشخصة عن غیره ای من
الماہیات الخارجیة لا یتصور الشرکة فیها ای فی تلک الہویة والا لما امتاز بها عن غیره
فصارت ای تلک الہویة شاخصة ای جزئیة تمنع الشرکة وفی بعض النسخ شخصیة والمعنی ما
ذکرنا والاول اصح لان اصطلاحه فی ہذا الکتاب التعبیر عن الجزئی الحقیقی بالشاخص کما تقدم
وقد فرضت عامة ای کلیة لا تمنع الشرکة ہذا محال وبعبارة اخری الموجود فی الخارج
لا بد له من تخصیص لا یشارکه فیه غیره فما لا یخصص له لا یوجد فی الخارج لکن الکلی لا یخصص له فلا یوجد
فیه والمعنی العام وہو الکلی اما ان یکون وقوعه علی کثیرین بالسویة کالاربعة علی شواخصها ای کوقوع

الاربعة على جزئياتها ويسمى العام المتساوي اي افراده في معناه وهو مايسميه الجمهور المتواطي اي المتوافق افراده في معناه وفي اكثر النسخ ويسمى العام المتساوق والمعنى ما ذكرناه واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالابيض على الثلج والعاج وسائر ما فيه الاتم والانقص كالموجود على الواجب والممكن فان البياض والوجود في الثلج والواجب اتم منهما في العاج والممكن ويسمى المعنى التفاوت لتفاوت افراده في معناه وهو مايسميه الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطي او مشترك لمشابهته كلا منهما من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد يكون بالتقديم والتاخير كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا المثال ايضا فاذا تكثرت الاسماء لمسمى واحد سميت مترادفة كالليث والاسد واذا تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها لمعنى واحد سميت اسماء مشتركة كالعين على الباصرة والجارية وكانه احترز بقوله لا يكون وقوعه عليها معنى واحد عن المشترك المعنوي كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه لخروج المشترك المعنوي عنه لاتحاد مسماه وتكثر مسمى المشترك اللفظي وبمثل ذلك يعرف انه ليس احترازا عن المشكك فان قيل مسمى المشترك المعنوي متكثر باعتبار خصصه افراده على ما ذهب اليه في التلويحات قلنا ليس الكلام في ذلك في المعنى الذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شي واحد لا كثير والاسم اذا اطلق في غير معناه لمشابهة كالفرس على المنقوش او لمجاورة نحو جرى الميزاب لمجاورته للماء او ملازمة كاطلاق اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب وبالعكس للتلازم بينهما يسمى اي ذلك الاطلاق مجازيا وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع الاول وان ترك سمي منقولا شرعيا ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي هي في اصل اللغة للدعاء وفي

الشرع نقلت الى الاركان المعهودة والاذكار المخصوصة وغيرها ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة التي في الاصل ما يدب على وجه الارض ثم نقلت الى الفرس واصطلاحيا ان كان الناقل العرف الخاص كاصطلاحات النظار والصناع وغيرها [illegible]

في وجه الحاجة الى المنطق وتقريره هو ان معارف الانسان يعني معلوماته المنحصرة في التصور والتصديق ليست كلها بديهية والا لما جهلنا شيا يحتاج في تحصيله الى فكر اي والا لما احتجنا في تحصيل شي الى الفكر ولا كسبية والا لما تحصلنا على شي بل بعضها فطرية اي بديهية لا تفتقر الى الاكتساب من حيث هي وغير فطرية اي وبعضها غير فطرية تفتقر اليه من حيث هي وباعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير الفطري ودخلت في قسم الفطري لانها لم تفتقر الى الاكتساب من حيث هي تصديقات بل افتقرت اليه من جهة التصورات اللازمة لها ولهذا لا يتوقف الحكم فيها على تصور طرفيها على شي آخر فالفطري اي البديهي من التصورات ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور النور والظلمة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء وغير الفطري اي الكسبي من التصورات ما يتوقف حصوله على طلب وكسب كتصور الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكفي تصور طرفيه في جزم العقل بالنسبة بينهما بل يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث او قديم والمجهول اذا لم يكتنفه اللبيب والاخطار بالبال كما في كثير من البديهيات التي تشتمل عليها هذا الفن على ما صرح في التلويحات حيث قال ومن الضروريات ما ينبه عليها دون الحاجة الى معلوم وآلة وكثير

من هذا العلم كذا ويبتني عليه غيره فلا يحوج الى قانون آخر ليتسلسل وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة
الخفية التي للحكماء العظماء كمعرفة النفوس والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل الى مشاهدتها
بطريق الرياضات والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المقال
عنها غير الخيال واذا لم يكفه التنبيه وليس مما يشاهد فلابد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب امور
معلومة ترتيبا خاصا يتأدى منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم يوصل الى اي مجهول كان بل لكل
مجهول معلومات يناسبه هي الموصلة اليه دون ما عداها وليست المعلومات المناسبة توصل
الى المجهول كيف كانت بل لابد لها من ترتيب خاص هو الموصل لا غير ولهذا لم يكتف بقوله لابد له
الى ذلك المجهول من معلومات موصلة اليه بل اردفه بقوله ذات ترتيب موصل اليه اي الى المجهول
منتهية اي بمعلومات منتهية في التبيين الى الفطريات والا يلزم الدور ان انتهى المعلومات
الموصلة الى المجهول في التبيين اليه والتسلسل ان لم ينته اليه ولما كان لزوم الدور وبطلانه
ظاهر الامتناع توقف الشيء على نفسه صح عن بيان لزوم الدور الى بيان لزوم التسلسل وقال والا
توقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له اول علم اي مكتسب قط
لتوقفه على محال وهو حصول ما لا يتناهى في الذهن دفعة وهو محال لحصول العلم الكسبية لنا ولان
العلم المتنزل من الفكر بمنزلة المادة والترتيب بمنزلة الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده
بفسادهما او فساد احدهما ولان كلا من المادة والصورة تام وناقص وباطل يشبه التام كما بين
انشاء الله تعالى والفكرة البشرية لا تفي بالتمييز من هذه الاحوال والا ما خالف العلماء بعضهم بعضا
ولا الشخص الواحد نفسه في وقتين الا من ايد بروح قدسية ترية الاشياء كما هي فاحتيج

الى آلة مميزة للخطا عن الصواب هي المنطق فهو علم يتعلم فيه اصناف ترتيب الانتقال الموصل وما
يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع فيه الضابط السابع في التعريفات وشرائطها
وتعريف الشيء هو ان الشيء اذا عرف لمن لا يعرف اذ التعريف انما يمكن لمن لا يعرف الشيء لا لمن يعرفه
والا لكان تحصيلا للحاصل ولان معرّف الشيء ما يكون اعني فوق لا يكون معرفته سببا لمعرفة ذلك
الشيء او لتمييزه عن كل ما عداه فينبغي ان يكون التعريف بامور لا بامر واحد كما ذهب اليه المتأخرون
من كون الناطق حدا ناقصا والضاحك رسما ناقصا لان تصور المجهول انما يستحصل بالفكر وهو
ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا يعرف لان تصوره ان لم يستلزم تصور المطلوب او
يستلزم ولم يكن معلوما لم يكن معرفا وان كان معلوما كان المطلوب معلوما لعدم تخلفه عنه في المعلومية
فلا طلب ولا كسب ولا يتأتى هذا في المركب لجواز كون التركيب مجهولا ولان الفصل او الخاصة
لا تدل على المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما تدل عليه بالالتزام وهو يشتمل عليه قرينة
عقلية موجبة لنقل الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري اللزوم الى اللازم وتلك
القرينة ان صرحت بها اقتضت لفظا آخر بازائها وكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولان
انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من
الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون
الا مؤلفة وهذا الوجه قريب من الاول ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة يناقض
القول بجواز كونه مفردا وكذا القول بان الفصل حدا والخاصة رسم القول بانهما موصلان بعد ان
واذا استحال ان يكون التعريف بامر فيجب ان يكون بامور تخصه اي تخص تلك الامور ذلك

الشیٔ باحد وجوه ثلثه فان غیر المختص بالشیٔ یمتنع تعریفه له **واما لتخصیص الآحاد** وهو ان یکون

کل واحد من تلک الامور التی هی اجزاء المعرف مختصا بالشیٔ کقولنا فی تعریف الانسان انه

ناطق ضاحک کاتب متفکر وهو رسم ناقص لخلوه عن الجنس **ولتخصص البعض** وهو ان

یکون بعض اجزاء المعرف مختصا بالمعرف دون البعض فان کان غیر المختص جنسا قریبا والمختص اما فصل

او خاصة کقولنا فی تعریف الانسان انه حیوان ناطق او ضاحک فهو حد تام او رسم تام وان

کان جنسا بعیدا کقولنا انه جوهر ناطق او ضاحک کان حدا ناقصا او رسما کذلک وکذا ان کان

عرضا عاما کما اذا بدلنا الماشی بالجوهر وقلنا انه ماش ناطق او ضاحک **او للاجتماع**

وهو ان یکون التعریف بامور لا یخص احدها الشیٔ ولا بعضها بل یخصه للاجتماع وهو ان یخص

مجموعها بالشیٔ دون شیٔ من اجزائه ویسمی الخاصة المرکبة لان اختصاصه انما حصل بالترکیب

کقولنا فی تعریف الخفاش انه طایر ولود فان کل واحد منهما اعم منه والمجموع مختص به وهو

ایضا رسم ناقص **والتعریف لابد وان یکون باظهر من الشیٔ** سواء کان تعریفا حدیا او

رسمیا لان معرفته سبب لمعرفته **لا بمثله** ای لا بما یساویه فی الظهور والخفاء یعنی من المعرفة

والجهالة **وهو ما یکون اخفی منه** ای ولا بما یکون اخفی من الشیٔ **او یکون لا یعرف الا بما عرف به**

ولا بما لا یعرف الا بالمعرف **فقول القایل فی تعریف الاب انه الذی له ابن غیر صحیح فانهما**

متساویان فی المعرفة والجهالة ومن عرف احدهما عرف الآخر لان المتضائفین انما یعلمان معا **ومن شرط**

ما یعرف به الشیٔ ان یکون معلوما قبله لوجوب تقدم العلة علی المعلول مع ان معرفته سبب

لمعرفته **لا معه** کما فی المثال وفی اکثر النسخ او یقال وکلاهما یحتاج الی تأویل لیصح العطف علی قوله

فقول

فقول القایل اذ لا یصح عطف الفعل علی الاسم الا بتأویل **النار هو الاسطقس الشبیه بالنفس والنفس اخفی**

وهذا مثال تعریف الشیٔ بما هو اخفی وهو ظاهر **وکذا قولهم ان الشمس کوکب تطلع نهارا** ای غیر صحیح

لانه تعریف الشیٔ بما لا یعرف الا به ولکن بمرتبة واحدة اذ النهار لا یعرف الا بالشمس ولهذا قال

والنهار لا یعرف الا بزمان طلوع الشمس وقد یکون بمراتب کقولهم الاثنان هو الزوج

الاول والزوج هو المنقسم بمتساویین والمتساویان هما اللذان لا یزید احدهما علی الآخر الاثنان

وانما اخر التعریف بالاخفی عن التعریف بالمساوی لانه ادخل فی الخطاء لان المعرف یجب ان یکون

اعرف من المعرف فاول مراتب الفساد بالتعریف ان یکون بالمساوی ثم بالاخفی ثم بنفسه

کقولهم الزمان هو مدة الحرکة لان الاخفی ربما کان اعرف من بعض الوجوه او بالنسبة الی بعض

الناس ولا کذلک نفس الشیٔ ثم بما لا یعرف الا به لان تعریف الشیٔ بنفسه یقتضی تقدم العلم بالشیٔ

علی العلم به بمرتبة واحدة وبما لا یعرف الا به یقتضی تقدمه اما بمرتبتین کما فی الدور الظاهر ومثاله

تعریف الشمس او بمراتب کما فی الدور الخفی ومثاله تعریف الاثنین والدور الخفی اقل شناعة

من الظاهر وان دانی الحقیقة منه لکثرة المراتب فی تقدم الشیٔ علی نفسه فیه **ولیس تعریف**

الحقیقة مجرد تبدیل اللفظ ای ولیس تعریف الشیٔ عبارة عن تبدیل اللفظ بلفظ اشهر منه

کما یقال لمن یعرف الخمر دون العقار ویسأل ما العقار انه خمر **فان تبدل اللفظ انما ینفع لمن**

عرف الحقیقة والتبس علیه معنی اللفظ وهو انما ینتفع به فی معرفة اللغات ومعانی الالفاظ

لا فی معرفة الحقایق **والاضافیات ینبغی ان یوخذ فی حدودها السلب الموقع للاضافة** لانه لما

امتنع تعریف احد المتضائفین بالآخر لان العلم بهما معا لتساویهما فی المعرفة والجهالة مع وجوب

تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب اخذهما مجردين عن الاضافة وتعريف كل
واحد منهما بالسبب الموقع للاضافة ليحصلا معا في العقل ثم تخص البيان بالذي يزداد تعريفه
منها فينتصب حدا له من غير لزوم دور ولا تعريف بالمساوي كقولنا في تعريف الاب
انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفة من حيث هو كذلك اي من حيث تولد آخر من نوعه من نطفة
فالحيوان احدى الذاتين المضافتين وهو الاب والذات المضافة الاخرى التي من نوعه
هي الابن وقد اخذناهما عاريتين عن الاضافة وتولد آخر من نطفته هو الموقع للاضافة ووجب
تكرار هذا السبب وان نهي التكرار في الحدود والا لامكن صدقه على الذات الموصوفة
بالابوة لا من جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات مع تلك الصفة وبهذا التكرار اخص
البيان بالاب من غير ان يكون فيه شيء يتبين بالابن او حواله يتوقف عليه **والمشتقات**
يوخذ فيها منه الاشتقاق مع امر ما في حدها على حسب مواضع الاشتقاق كقولنا في تعريف
الاسود انه شيء ما قام به السواد وانما ذكرها عقيب الاضافيات ليعلم انها ايضا مما يجب
التكرار في حدودها للحاجة لان الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة
السواد والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا
شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث هو كذلك ليخرج المعنى الثاني
ويبقى المعنى الاول الذي هو المقصود بالتعريف

فصل

في بيان ان الوفا
باعطاء الحدود الحقيقية حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال بذاتي لم يطلع عليه ولكثرة
ما يقع فيها من الاغاليط الحدية بخلاف الحد المفهومي اذ لا صعوبة فيه مع انه ينتفع به من العلوم نفعا

لا يبعد عن الذاتي بحسب الماهية والحقيقة وتقريره انه **اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال**
على ماهية الشيء حدا وذلك يمنع ان يدخل في المحدود خارج عنه او يخرج عنه داخل فيه اذ
الحد في اللغة المنع وكانه يشير به الى الشيخ ابي علي ابن سينا رحمه الله حيث ذكر في الاشارات
ان الحد قول دال على ماهية الشيء اي هو لفظ مركب يدل عليها مطابقة فبالقول المفرد لانه انما ينتفع
به في المباحث اللفظية دون المعنوية وبالدال بالمطابقة الدال بالتضمن والالتزام ومنه يعلم ان
وقوع اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك لان التام يدل على الماهية مطابقة والناقص بالالتزام
وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص الكثير الاجزاء اولى بهذا الاسم من قليل الاجزاء
ولان الحقائق منها اصلية وهي التي يتقوم وجود جزئيها العام بجزئيها الخاص ومنها غير اصلية
وهي ما لا يكون كذلك كماهية مركبة من امرين او امور متساوية ومساوية مثلا يتركب الحد في الاصلية
من الذاتيات من الجنس الذي جامع المقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع المقومات
المميزة وفي غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقته لان الحد لا يتركب الا من الجنس و
الفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقائق مركبة منهما وليس الامر كذا لان
هذا الحكم مختص بالحقائق الاصلية اشار الى القسمين وقال **ويكون** اي الحد **دالا على الذاتيات**
اي كما في الحقائق الاصلية **والامور الداخلة في حقيقته** اي حقيقة الشيء كما في الحقائق الغير الاصلية
ولا يكون الا واحدا لان جميع اجزاء الشيء واحد هو ما يقوم وجود جزئها العام بالخاص اولا
ولا يحتمل الزيادة والنقصان كما في الحد الناقص **وتعريف** اي واصطلح على تسمية تعريف الحقيقة
بالعوارض من الخارجيات رسما لتركبه مما يدل على آثار الشيء وعوارضه اذ الرسم هو الاثر

وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات رسماً وفي كثير من النسخ وتعرف الحقيقة من الخارجيات
رسماً وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفائدة اذ العوارض لا يكون الا خارجية ومن الثاني
اذ لفظ الخارجيات ليست على ما ينبغي بل الاصوب الخارجيات والكل متقارب اذ
البحث لفظي والمقصود واضح واعلم ان الجسم مثلا اذا ثبت له مثبت كالمعلم الاول واتباعه من
المشائين جزءا كالهيولى والصورة البسيطين الغير المحسوسين لذهابهم الى ان كل جسم طبيعي
مركب منهما فشك فيه بعض الناس اي من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء
التي لا تتجزى ومن القدماء القائلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير كما ستعرف
ذلك الجزء يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة فالجماهير لا يكون عندهم ذلك
الجزء من مفهوم المسمى اي بالجسم لتعقل الجسم ذلك الجزء الغير المحسوس بل لا يكون الاسم اي اسم الجسم
عند الجمهور الا للمجموع لوازم تصوره اي لا لمجموع لوازم محسوسة للجسم ادركوها من طريق الحس
ثم ان كل واحد من الماء مثلا او الهواء اذا ثبت ان له اجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس
كالاوائل من الحكماء القدماء والمتكلمين من المتأخرين فتلك الاجزاء عندهم اي الهيولى والصورة
عند المنكرين لا مدخل لها فيما يفهمون منه اي من ذلك الجسم لانهم يفهمونه دون تلك الاجزاء
وكل حقيقة جزئية اي من المركبات اذا كان الجسم احد اجزائها وحاله اي حال الجسم
والواو للحال وتقديره والحال ان حال الجسم كما سبق اي من كونه موضوعاً للامور
ظاهرة عند الجمهور مما تصور الناس منها اي من تلك الحقيقة الجزئية الا امور ظاهرة عندهم
هي المقصودة بالتسمية للواضع فاذا كان حال المحسوسات اي في تعريفها بالذاتيات

والاجزاء الغير المحسوسة على ما هو طريقة المشائين اي في الصعوبة وعدم حصول اليقين فكيف
حال ما لا يحس بشيء منه اصلاً اي من الجواهر العقلية والنفسية يعني يكون تعريفها
بالحد على ما يذكره المشاؤون اصعب ثم الانسان اذا كان لشيء به تحققت انسانيته وهو حد
التام غير المشائين وهو اي ذلك الشيء اعني حد المذكور مجهول للعامة والخاصة من المشائين
حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لان الحيوان غير معلوم لانه حقيقة جزئية احد اجزائها
الجسم وما شأنه ذلك والعلم منه حقيقته بل انما يعلم منه امور ظاهرة كما تقدم بيانه واستعداد النطق
عرضي تابع للحقيقة اي للحقيقة الانسانية والنفس التي هي مبدأ هذه الاشياء لا يعلم
الا باللوازم والعوارض لكونها غير محسوسة اقرب الى الانسان من نفسه وحاله كذا اي في امتناع
معرفة نفسه بطريقة المشائين فكيف يكون حال غيره اي من الجواهر العقلية التي لا تتعلق بشيء
اصلا ولا يحس بمعنى يكون لا محالة معرفتها بتلك الطريقة في غاية الصعوبة على ما نذكره فيه
اي في هذا البحث ما يجب اي في الثالث من المقالة الثالثة
في هدم قاعدة المشائين في التعريفات وتقريره انه سلم المشاؤون ان الشيء يذكر في حده
اي التام الذاتي العام والخاص فالذاتي العام للذي ليس جزء لذاتي عام آخر كالحيوان مثلا للحقيقة الكلية
التي يتعين بها جواب ما هو كالانسانية والفرسية وغيرهما تسمى الجنس اي القريب لتلك
الحقيقة ولهذا قيد بقوله الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه وان
كان ذاتيا عاما للحقيقة اي للنوع لكنه جزء لذاتي عام آخر وهو الحيوان والذاتي الخاص
بالشيء سموه فصلا ولهذين نظم في التعريف غير هذا وللجنس القريب والفصل نظم في التعريف

اى تعريف دونظم وترتيب صناعى غير هذا المذكور اذ لا نظم له قد ذكرنا فى مواضع
اخرى من كتبنا ولشهرتها وهو ان الجنس كلى كذا او الفصل كلى كذا وكذا اثر كما هو غير هذا المذكور
اذ لا نظم له وما ذكرناه ثم سلموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم اى السابق عليه فالذاتى
الخاص للشى ليس بمعهود لمن يجهله فى موضع آخر اى لمن لم يعرفه فى موضع آخر لعدم وجدانه اياه فى غيره
فانه ان عهد فى غيره ولذلك عرفه لا يكون خاصا به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود
فيكون مجهولا معه اى مع الشى فلا يصح تعريفه لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم
بالمعرف فاذا عرف ذلك الخاص ايضا انما عرف بالامور العامة اى الداخلة فيه وفى غيره
او الصادقة عليه وعلى غيره دون ما يخصه فلا يكون تعريفا له لوجودها فى غيره وامتناع كون
المشترك مميزا والجزء الخاص حاله كما سبق وفى اكثر النسخ على ما سبق اى من كونه ليس بظاهر للحس
ولا معلوم بوجه ما فيكون مجهولا معه فليس العود اى فى التعريف والمعرفة الا الى امور
محسوسة اى ظاهرة للحس او ظاهرة من طريق آخر اى ظاهرة للعقل بطريق المشاهدة والكشف
وتلك الامور الظاهرة للحس او العقل انما تصلح للتعريف ان كان يخص الشى
اى الذى يريد تعريفه جملتها اى جملة تلك الامور الظاهرة بالاجتماع كما تقدم مشروحا
وسيعلم كنه هذا فيما بعد يعنى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة وحاصل ما ذكر
هناك ان التعريف انما يمكن للحقايق المركبة من الحقايق البسيطة لمن تصور الحقايق البسيطة
متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن
وجود ذاتى آخر غفل عنه وللمسترشد او المنازع المطالبة بذلك وليس للمعرف حينئذ

ان يقول لو كانت صفة اخرى لاطلعت عليها اذ كثير من الصفات اى من صفات الاشياء غير ظاهرة
اى لنا فان معرفة الانسان قليلة جدا واكثر الاشياء مجهولة عندنا ولا يكفى ان يقال لو كان لم
ذاتى آخر ما عرفنا الماهية دونه فان بنى التالى فهو معرفتنا الماهية ممنوع والى هذا اشار بقوله
فيقال انما يكون الحقيقة عرفت اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا انقدح جواز ذاتى آخر لم يدرك
لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة فتبين ان الاتيان على الحد كما
التزم به المشاؤن من تركبه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للانسان لجواز الاخلال
بذاتى لم يعرف ولصعوبة تميز الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا
عدلوا فى اكثر المواضع عن الحد لصعوبته بالسبب المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص
وصاحبهم اى صاحب المشائين وهو ارسطوطاليس اعترف بصعوبة ذلك فاذن ليس
عندنا الا تعريفات بامور بالاجتماع كقولنا فى تعريف الانسان انه المنتصب القامة البادى
البشرة العريض الاظفار لان كلا منها وان جاز وجوده فى غيره لكن المجموع يختص به دون
غيره مما يعرفه من الماهيات وبه يحصل تميزه عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهية
اخرى لم يعرفها ولا يخفى ان هذه الصعوبة انما هى فى الحد بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب
المفهوم والعبارة فانه اذا عنى بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى البشرة
كان حدا تاما لا يمنع من الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان ناطق عريض الاظفار
فان كل واحد مما ذكر فى الاول ذاتى بحسب المفهوم والعبارة ولا يجوز تبديل ذاتيات
الحد ولا الزيادة ولا النقصان فيها وهذا ليس برسم لانه باللوازم والراسم يعرف ان هذا

الاسم ليس لهذه المجهولات بل الامر متعلق الذهن فيها اليه بخلاف اتحاد بحسب العبارة فان
الاسم عنى بمجموع هذه المجهولات التي كل منها ذاتي بحسب المفهوم فالحد بحسب المفهوم اصح مما
بحسب الحقيقة وقد ينتفع به نفعا يقرب مما بحسب الحقيقة وهذا معنى كلامه في المطارحات
هذا آخر كلامه مما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح المسمى بالتركيب التعقيدي
المنقسم الى الحد والرسم والمثال وانما انحصر في الثلثة لان المعرف اما ان يتركب من الجنس القريب
او البعيد والفصل القريب اولا والاول هو الحد والثاني اما ان يكون من الجنس او العرض العام
والخاصة او من الخواص اولا والاول هو الرسم والثاني هو المثال كما يقال في تعريف النفس
انه شيء نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات
المسماة بالتركيب الحدي واكتسابها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما انحصرت
اقسام الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لا يستلزم احدهما الآخر لا بد فيهما من تناسب ما اما باشتمال
احدهما على الآخر او بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان
القايس يجري حكم الكلي على الجزئي فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس في
اللغة كما يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى
بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه مأخوذا من تتبع القرى قرية فقرية بالخروج من واحدة
الى اخرى فالمستقري يتتبع الجزئيات جزءا فجزءا ليتحصل الكلي فالمطلوب هو الكلي مشتمل على الحجة
وهي الجزئيات وما بغير الاشتمال لا بد فيه من شامل لهما يتناسبان به وهو التمثيل وانما كانت
اصنافا لا انواعا لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي

هو الاستقراء التام وكالبرهان الذي يذكر فيه المثال حشوا فقال **المقالة الثانية** **في الحجج ومباديها** اي في القضية واصنافها وهي تشتمل على ضوابط **الضابط الاول**
في القضية والقياس واصنافهما ولتقدم الجزء على الكل عرف القضية اولا ثم القياس فقال
هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فبالقول خرج المفردات
التي هي التصورات لانها لا ينسب الى صواب او خطاء الا باعتبار مقارنة حكم ما وبالباقي خرجت
المركبات الانشائية كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والقسم و
والنداء ونحوهما مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر
فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا او المراد ازيد بفضلك واعلم ان هذا التعريف هو شرح
اسم الخبر لا التعريف ماهية اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر
المطابق وغير المطابق لكونهما من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا فلهذا اعتذر اسم
الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيتعين معناه من بين ساير التراكيب وعرف
الكذب بماهية الخبر من غير لزوم دور على ما ظن **والقياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت
لزم عنه لذاته قول آخر** فالقول جنس القياس ان كان مسموعا فللمسموع وان كان ذهنيا فللذهني
وهو يقال على المسموع والذهني بالاشتراك او التشابه وبتاليفه من قضايا يخرج القضية الواحدة
المستلزمة عنها لذاتها عكسها وعكس نقيضها وغيرهما من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية الواحدة
من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانا ما لم نعقل مثلا باللفظ او بالفكر ان موجبة
كلية وكل كذا ينعكس جزئيا لما يلزم في الذهني لها عكس فيأتي بيان ان الحكم التصديقي

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

الضابط الاول في القضية والقياس

لا يلزم من اقل من مقدمتين لكن المناقشة في ذلك لا يجدي نفعاً في العلوم ولا يخفى ان هذا النظر انما يستقيم اذا كان
المراد باللزوم البين لا ما هو اعم منه وانما قال من قضايا لا من مقدمات لئلا يكون
التعريف دوريا اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس
الكاذب المقدمات نحو كل انسان حجر وكل حجر حيوان لانهما وان لم يكونا مسلمتين لكنهما بحيث
اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر وهو ان كل انسان حيوان ولو اشترط كونهما مسلمة
مسلمة في نفس الامر لما كان الحد جامعاً لخروج قياس الخلف ونحو ما ذكرنا عنه والمراد من
اللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج القياس الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل
وهو باقي الاشكال ويراد به اللزوم الاضطراري الذي لا يكون لخصوصية المادة وفرق
بين كون اللزوم ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد الاول واحترز بقوله لذاته عن
امرين على ما نص عليه في التلويحات احدهما عن الاضرب العقيمة اذا اتفق صدق ما يتوهم انه
نتيجتها لخصوصية المادة صادقة كانت ام لا اما الاول فكقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان
ناطق فانه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل اللزوم كل انسان ناطق وليس ذلك
للمادة الصادقة لكونها كاذبة ولهذا اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف
دون المواد ليجمعوا في ذلك بين ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصور عن المواد
التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب التحقيق اذ ربما التفت
الذهن الى ما تقتضيه بعض تلك المواد بخصوصيته لا للصورة المعتبرة على ما بين في المثالين
وثانيهما عن نتيجة تستنتج عن قياس لا ينتهي الى انتاجها الا بمقدمة اخرى لم يذكر مثل قولنا

العالم ليس بقديم اللازم من قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستنتج من هذا
القول الا باضمار مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة التي ينتجها القياس
بالذات وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا الا انه باعتبار هذه النتيجة
المخصوصة منتج بالعرض واحترز بقوله آخر عن صدق احدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان
المجموع وان استلزم كل واحدة منهما ليس قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير
لكل منها ويراد به ما له نسبة مخصوصة الى آخر القياس الذي جعل اجزاؤه بالنسبة الى هذه
الاجزاء والا لكان قولنا لا شيء من ج ب وبعض ب أ منتجا في اول الاشكال لبعض أ
ليس ج مع حكمنا بعقمه فيه بل انما يكون قياسا ما استلزم قولا بوضع او لا كما مر وبهذا يتمايز
الاشكال بعضها عن بعض فان قيل قولنا ان كان أ ب فج د لكن أ ب اعترفتم انه
قياس وهو منتج فج د وليس ذلك قولا آخر بل هو داخل في القياس وكذا كل قياس
استثنائي قلت ادوات الاتصال والانفصال اخرجت امثالها من حيث هي داخلة في القياس
عن الخبرية وصلوح التصديق والتكذيب فليست النتيجة من حيث هي قضية جزءا من قياس
فلا تناقض بها **والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحملية** لانحلالها عند حذف ادوات
الربط الى مفردين لا الى قضيتين كما في الشرطيات **وهي قضية حكم فيها بان احد الشيئين
هو الآخر او ليس مثل قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم عليه يسمى موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا** وهو
واضح لكن يجب ان يعلم انا اذا قلنا الانسان حيوان فليس معناه ان حقيقة الانسان حقيقة
الحيوان والا لكان عديم الفائدة لكون حمل الشيء على نفسه ولا انهما متغايران من كل وجه

والالم يصدق على احدهما انه الآخر لكن لابد من الاتحاد من وجه والتغاير من وجه فيكون معناه ان الشيء
الذي يقال له انسان هو بعينه يقال له حيوان فما به الاتحاد وهو المعبر عنه بالشيء قد يكون هو الموضوع
كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان وقد يكون شيئا ثالثا مغايرا لهما كقولنا
الضاحك كاتب فان ما به الاتحاد هو الانسان والكتابة والضحك مضافان اليه وسميت السالبة
حملية مع كون الحمل مرفوعا عنها على طريق المجاز وقد يحصل من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل
واحدة منهما عن كونها قضية وربط بينهما فان كان الربط بلزوم يسمى متصلة شرطية بهذه التسمية اعني تسمية المتصلة
بالشرطية مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وما قرن به حرف الشرط من جزئيها كان وكلما واذا ومتى وحيثما
وامثالها يسمى المقدم وما قرن به حرف الجزاء وهو الفاء يسمى التالي وان اردنا ان نجعل منها
اي من الشرطية المتصلة قياسا ضممنا اليها قضية حملية الاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالي
كقولنا لكن الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا واستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم كقولنا لكن
ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة فانه اذا وجد الملزوم فبالضرورة يكون اللازم قد وجد
واذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع والا لم يكن اللزوم محققا ويسمى هذا القياس استثنائيا
وهو مركب من شرطية متصلة او منفصلة ومن قضية استثنائية حملية ان كانت الشرطية مركبة
من حمليتين او شرطية ان كانت مركبة من شرطيتين او شرطية وحملية هي وضع لاحد جزئي الشرطية
او رفعه ليلزم وضع الطرف الآخر او رفعه واستثناء الوضع او الرفع يجري مجرى الحد الاوسط
من الاقترانيات لتكرره تارة حال كونه جزءا من الشرطية وتارة حال كونه مستثنى وشرطه فيه

ايجاب

ايجاب الشرطية والا لحصل الاختلاف الموجب للعقم ولزومية المتصلة او الاتفاقية لا تنتج
فان استثناء نقيض التالي غير ممكن الاجتماع الجزئي على الصدق وعدم الاتصال من نقيضي الحدين
واستثناء عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع والانفعال فاستثناء العين لا يفيد
علما وكلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية بان يقال لكنه كذا دائما وفي جميع الاحوال او
ليس كذا دائما وفي جميع الاحوال ان لم يكن وقت الاتصال او الانفصال وقت الاستثناء والا
لجاز ان يكون حال اللزوم او العناد مغاير حال الاستثناء فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم
ولا عين التالي بانه قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه
كقولنا لكنه ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون لجواز ان يكون لونا آخر غير السواد
ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون وضع الاخص وصدقه وهو انه سواد لجواز
ان يكون لونا آخر بل انما يلزم من وضع الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم وصدقه
وهو انه لون ومن رفع الاعم وكذبه كقولنا لكنه ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه
ليس بسواد وهو غاية الوضوح وان كان الربط بين الجملتين بعناد تسمى شرطية منفصلة كقولنا هذا العدد
اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين سواء كانت متناهية كقولنا الكلي
اما جنس او نوع او فصل او خاصة او عرض عام او غير متناهية كقولنا هذا الكل اما ان يكون
مثلثا او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير النهاية ولان المنفصلة قضية تحكم فيها بالمنافاة بين
قضيتين فان كانت في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشيء اما شجر او حجر فتسمى مانعة الجمع وهي
مركبة من قضية ومما هو اخص من نقيضها وهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق فان صدق الشيء

مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذى هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وانه محال
ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما الجواز ان كذب الاخص مع صدق الاعم واما انه لو كذب
امتنع لكان كذب كل مستلزما لعين الآخر فلا يكون كل اخص من نقيض الآخر والمقدر خلافه وان كانت
فى طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد فى البحر او لا يغرق فيسمى مانعة الخلو وهى مركبة
من قضية وما هو اعم من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشئ مع
الاعم يستلزم كونه مع الاخص الذى هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو محال
ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق اما الجواز صدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه لو امتنع
لكان كلما صدق احدهما كذب الآخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الآخر فيكون العام مستلزما
للخاص وهو محال وان كانت فى طرفى الثبوت والانتفاء يسمى حقيقية وهى مركبة احدهما نقيض
الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيض الآخرى كقولنا هذا العدد اما زوج
او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كبر الاجزاء مساو لنقيض الباقية
فان الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وقس الباقى عليه واعلم ان الحقيقية ان اشترط فيها استحالة
الجمع بين جميع اجزائها والخلو عن جميعها كما ذهب اليه الاكثرون ويشعر به لفظ المصنف
جاز تركيبها من ثلثة اجزاء فصاعدا وان اشترط استحالة الجمع والخلو بين اى جزئين كان امتنع
تركيبها من ثلثة اجزاء واستلزم الثالث الخلو عن الجزئين فلا يكون بينهما امتناع الخلو والمقدر
خلافه والحقيقية هى التى لا يمكن اجتماع اجزائها ولا الخلو عنها كما تقدم مشروحا وان اريد
ان يحمل منه اى من الحقيقية قياس يستثنى فيها عين ما يتفق كقولنا لكنه زوج او فرد او جنس

فيلزم نقيض الباقى كقولنا فليس بفرد او فليس بزوج او فليس احد الاربعة الباقية
او نقيض ما يتفق اى او يستثنى نقيض ما يتفق كقولنا لكنه ليس بزوج او ليس بفرد فيلزم عين الباقى
كقولنا فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد كقولنا لكنه ليس بالجنس
فيبقى منفصلة فى الباقى كقولنا فهو اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام وقد يتركب متصلة من
متصلين كقولهم ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والتصرفات اى فى تركيب كل من
المنفصلة والمتصلة من قضيتين كثيرة وهى خمسة عشر لان القضيتين اما ان يكون حمليتين او
متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة فلكل شرطية ستة اقسام لكن
لما كان المقدم فى المتصلة متميزا عن التالى بالطبع كما هو فى الوضع لجواز كون التالى اعم من المقدم
واستلزم المقدم اياه دون العكس كان فى طبع المقدم ان يكون ملزوما خاصا او مساويا وفى
طبع التالى ان يكون لازما عاما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة فى
المتصلات الى قسمين اذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة و
كذا المركب من حملية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات
ستة وهذا على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت تضاعفت اقسامها ولو اعتبر
فى التقسيم السلب والايجاب والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها انجرت الاقسام الى لا
نهاية وامثلتها لا يخفى على الفطن كما قال ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد
معرفة القانون اى قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات تصح قلبها الى حمليات بان

يصرح باللزوم او العناد فنقول طلوع الشمس ملزوم لوجود النهار او معاند لليل وكان الشرطيات
محمولة عن الحمليات اى كل شرطية فى تقدير حملية حذف عنها التصريح باللزوم والعناد وعلت
متصلة ومنفصلة بازائهما وهو ظاهر ولانه لا يعتبر بعد جعل الشرطية حملية وتحصيل خبرتيها الا الاحوال
خارجة مصنفة لا منوعة جعلت الحملية والشرطيات اصنافا لا انواعا

الضابط الثاني

فى حصر القضايا واهمالها وايجابها ونحو ذلك فشرع اولا فى الشرطية وقال وسور الشرطية اذا
قيل فيها اذا كان كان دائما فيصلح ان يكون اى الحكم باللزوم والعناد دائما اى فى جميع الاوقات
والاوضاع حتى يكون محصورا كليا او بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا فتعين اى
ذلك الحكم انه فى الاوقات او فى بعضها والا يكون مهملا مغلطا وفى الحملية اذا قيل الانسان حيوان
فتعين ان كل واحد من الانسان كذا او بعض جزئياته فان الانسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق
+ ذلو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا ولا ايضا تقتضى التخصص
والا لما كان الكل انسانا
بل هى صالحة لهما فليعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق حتى لا يكون اهمالا مغلطا وهذا ظاهر غنى عن
الشرح فالقضية التى موضوعها الشخص اى جزئى يسميها شاخصة اى جزئية كقولنا زيد كاتب
والتى موضوعها شامل اى كلى وعين الحكم على كل واحد اى المحصورة الكلية هى قولنا كل
انسان حيوان او لا شئ من الناس بحجر فى السلب اى السلب الكلى وان لكل قضية ايجابا او
سلبا اى اثباتا ونفيا فيما تخصص بالبعض اى والحكم فى الموضوع الشامل الذى تخصيص بعض افراده
اى المحصورة الجزئية هى كقولنا بعض الحيوان انسان ويسمى اللفظ المخرج من الاهمال سورا مثل كل وبعض

اى فى الايجاب الكلى والجزئى وغيرهما نحو لا شئ ولا احد فى السلب الكلى وليس كل وليس بعض و
بعض ليس فى السلب الجزئى والفرق بين هذه الاسوار الثلثة ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب
الحكم عن كل الافراد وبالالتزام عن بعضها والاخيران بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلى كقولنا
ليس بعض الناس حجرا اى لا شئ منهم بحجر ولا يستعمل للايجاب وبعض ليس لا يستعمل للسلب الكلى ويستعمل
للايجاب للعدول نحو بعض الحيوان هو ليس بانسان والمراد حمل اللاانسان على بعض الحيوان والقضية المسورة
ويسمى القضية المسورة محصورة وهى اما كلية او جزئية وكل منهما موجبة او سالبة فالمحصورات اربع
والحاصرة الكلية اى المحصورة الكلية موجبة كانت او سالبة سميناها القضية المحيطة لاحاطتها
وشمولها جميع الافراد والتى وسميت التى عين فيها الحكم على البعض اى المحصورة الجزئية موجبة
كانت او سالبة مهملة بعضية لما فى البعض من الاهمال وفى المهملة البعضية الشرطية نقول قد
يكون اذا كان اى اذا كانت آ ب فج د مثلا واما اى قد يكون اما آ ب او ج د والبعض فيه
اهمال ايضا فان ابعاض الشئ كثيرة فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسما خاصا وليكن
مثلا ج فيقال كل ج كذا فيصير قضية محيطة فيزول عنها الاهمال المغلط ولا ينتفع بالقضية
البعضية لا فى بعض مواضع العكس والنقيض اى انما ينتفع بالمحصورة الجزئية فى بعض مسائل التناقض و
العكس لا فى العلوم فانه لا ينتفع فيها الا بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا فى الشرطيات
اى يجب ان يجعل المهملة البعضية فيها محيطة كلية تباعدا عن اهمال المغلط كما يقال قد يكون اذا كان
زيد فى البحر فهو غريق فليعين ذلك الخبر وليجعل مستغرقة فيقال كلما كان زيد فى البحر وليس له مركب و
سباحة فهو غريق وكون طبيعة البعض اى بعض الاحوال مهملة لا تعكر لكثرة احوال الشئ والحاصل ان

بعض احوال المقدم في الشرطية لبعض افراد الموضوع في الحملية وكما ان هذا المهمل مغلط يجب جعله كليا
ليؤمن من الغلط وينتفع به في العلوم فكذلك ذاك واعلم انه ليس المراد من المتصلة الكلية اللزومية
ان التالي لازم للمقدم في الموجبة اولا لازم في السالبة مع كل واحد من الاوضاع والتقادير التي
يمكن فرضها مع وضع المقدم ككون الحمار ناهقا او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا لكانت المتصلة
الواحدة عبارة عن متصلات متعددة ان كان كل منها مستقلا بالتاثير في الاستلزام ولان
المقدم كلما صدق مع صدق تلك التقادير فيصدق التالي في الموجبة اولم يصدق في السالبة و
الا لصارت اجزاء المقدم وعادت مهملة بل المراد ان لزوم التالي في الموجبة ولا لزومه في السالبة
متعلق بطبيعة المقدم من حيث هي من غير ان يكون للاوضاع اثر في ذلك واذا كان كذلك كان الحكم
باللزوم ونفيه حاصلا في كل زمان وعلى كل تقدير من التقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم وانما قلنا
التي يمكن فرضها لا التي يفرض احترازا من اللزوم على تقدير عدمه فان التالي مع فرض ان لا يكون لازما
للمقدم لا يكون اذ ذاك لازما له ومن مثل لزوم الفردية للثلاثة على تقدير انقسام الثلثة بمتساويين واما
الجزئية فهي التي لا يكون لزوم التالي ولا لا لزومه متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرطه وحال وقس عليه
حال المنفصلة ويظهر كل ما ذكرنا بجعله الجزئية كلية باخذ الاحوال مع تقدم الجزئية هكذا يجب ان يتصور
معنى المتصلة الكلية والجزئية اذ به يندفع كثير من الاشكالات اوردها المتاخرون واذا تفحصت
عن العلوم اي الحقيقية التي المقاصد الاصلية لا تجد فيها مطلوبا يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون
ان يعين ذلك البعض واذا عمل على ما قلنا لا يبقى القضية الا محيطة فان الشواخص اي القضايا الشخصية
لا يطلب حالها في العلوم اي الحقيقية اذ لا برهان على الجزئيات الفاسدة وحينئذ يصير احكام القضايا

اقل واضبط واسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار وانحصار النظر في
احكام المحصورة الكلية لا غير واعلم ان كل قضية حملية من جهة ان يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة
بينهما صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة صارت القضية قضية اذ بها ارتبط المحمول بالموضوع
وصار المركب منهما محتملا للتصديق والتكذيب وتحقيقه ان الموضوع والمحمول يجري من الحملية
مجرى المادة ولهذا لا يجب القضية عند وجودهما والنسبة بينهما يجري مجرى الهيئة الاجتماعية
التي هي الجزء الصوري ولهذا يجب القضية بها ومن ههنا قال من جهة الى آخره واللفظ الدال
على تلك النسبة كلفظة هو ويكون ونحوهما يسمى الرابطة وقد يحذف اي الرابطة حذفا لا في المفهوم
اذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ وذلك في بعض اللغات كما في العربية
وانما قال في البعض لانها لا يحذف في البعض كما في الفارسية الاصلية اذ لا يحذف منها لفظة
است من قولهم زيد دبير است ويورد بدلها اي بدل الرابطة هيئة ما مشعرة
بالنسبة كاثبات الالف واللام الى الموضوع دون المحمول كقولنا الانسان حيوان فانه هيئة
مشعرة بالنسبة والتركيب الخبري الا ترى انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين فيهما والانسان
الحيوان لما كان القول خبريا في العربية زيد كاتب والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة
والمحمول نكرة فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان معرفا لاحتمال كونه صفة له
ولا يفهم كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب وقد يورد اي الرابطة
كما قيل زيد هو كاتب وليس هذا الارتباط الذي تضمنه لفظة كاتب الذي هو بمعنى
يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ومجموعهما محمول يحتاج الى ارتباط آخر فالمبتدأ وهو المدلول

علیه ههنا ملفوظ هو وللمغایرة مدلول الرابطة بمدلول الضمیر المستکن فی المحمول اذا کان مشتقا او کلمة
یعلم انه لا یلزم تکرار علی ما توهم والسالبة هی التی تکون سلبها قاطعا للرابطة وفی العربیة
ینبغی ان السلب ای حرفه متقدما علی الرابطة لنفیها کقولهم زید لیس هو کاتبا واذا ارتبط
السلب ایضا بالرابطة ای کما ارتبط المحمول بها فصار ای السلب جزء احد جزئیها ای احد جزئی
القضیة وهو المحمول والربط الایجابی بعد باق کما یقال فی العربیة زید هو لا کاتب فان
الربط ای الایجابی باق وقد صیر ای الربط السلب جزء المحمول من شانه ربط
ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو اللا کاتب وهو المحمول والقضیة موجبة تسمی معدولة ای موجبة
معدولة لانه عدل بها عن صیغة الایجاب الی صیغة السلب نظرا الی وجود حرف السلب فیه
وفی غیر العربیة قد لا یعتبر تقدم الرابطة وتاخرها فی السلب والایجاب لاختلاف المفهوم
من التقدم والتاخر بحسب اللغات الا یری ان تقدیم السلب علی المحمول فی الفارسیة یقتضی
العدول کقولنا زید نا دبیر است وتاخیره عنه یقتضی السلب کقولنا زید دبیر نیست مع تقدم
السلب علی الرابطة فی الصورتین فالمعتبر فی العدول ان یرتبط السلب بالمحمول بحیث یصیر جزءا منه
سواء کان متقدما علی الرابطة کما فی الفارسیة او متاخرا عنه کما فی العربیة بل ما دام الرابط حاصلا
والسلب سواء کان جزء الموضوع او المحمول هی موجبة الا ان الاول یکون موجبة معدولة
الموضوع والثانی موجبة معدولة المحمول الا ان یکون السلب قاطعا لها ای للرابطة فانها
حینئذ تکون سالبة واذا قلت کل لا زوج فرد فهو لایجاب الفردیة علی جمیع الموصوفات
باللازوجیة فتکون موجبة لکنها معدولة الموضوع فاذن الفرق اللفظی من الموجبة المعدولة

نحو زید هو لا کاتب وبین السالبة البسیطة نحو زید لیس هو بکاتب حیث لم یکن عرف بتخصیص
بعض الالفاظ بالعدول نحو غیر ولا فی العربیة وبعضها بالسلب نحو لیس هو ان یضع ان حرف
السلب اذا تاخر عن الرابطة او کان مربوطا بالمحمول کما ذکرنا فان القضیة موجبة معدولة
صادقة او کاذبة واما الفرق المعنوی بین ثبوت العدم فی الموجبة المعدولة وبین عدم الثبوت
فی السالبة البسیطة فهو علی قیاس الفرق بین لزوم السلب وسلب اللزوم اعنی بین لزوم القضیة
السالبة للمقدم فی المتصلة الموجبة وبین سلب لزوم القضیة الموجبة له فی المتصلة السالبة فمحمول
الحملیة سواء کانت موجبة او سالبة قد یکون ثبوتیا وقد یکون عدمیا فی الخارج واما فی الذهن فلا بد
وان یکون ثابتا فیه لاستحالة الحکم بما لا یکون متصورا واما موضوعها سواء کانت موجبة او سالبة
فلا بد وان یکون له ثبوت فی الذهن لاستحالة الحکم علی ما لا یکون متصورا واما فی الخارج فان کان
کان الحکم فیها بالایجاب فی الخارج اقتضی وجود الموضوع فی الخارج فان ثبوت الشیء للشیء فی الخارج
فرع ثبوته فیه اللهم الا اذا کان المحمول فی معنی السلب المطلق نحو زید معدوم فی الخارج او
شریک الاله ممتنع فیه فانه وان اضیف الی الخارج لکنه نفس السلب عنه فکانه قیل زید المتمثل فی
الذهن لیس فی الخارج وان کان الحکم بالسلب فی الخارج فلا یقتضی وجود الموضوع فیه لجواز السلب
عن المعدوم کقولنا العنقاء لیس هو فی الاعیان بصیرا بخلاف قولنا العنقاء فی الاعیان لا بصیر
هذا ان اضیف الحکم الی الاعیان وان اضیف الی الاذهان فیصدق فان والی هذا اشار بقوله
والحکم الموجب الذهنی لا یثبت الا علی ثابت ذهنی والموجب علی انه فی العین لا یکون الا علی ثابت عینی
ای بخلاف المسلوب علی انه فی العین فانه لیس لا یکون الا علی ثابت عینی کما قلنا بالسالبة البسیطة

اعم من الموجبة المعدولة وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة اذا تشاركت فی الاجزا
لكن هذا الفرق انما يكون فی الشخصيات لا فی القضايا المحصلة وحمله المحصورات على ما سيجی
الكلام عليه انشاالله تعالى فی الدقيقة الاشراقية التی فی الضابط السادس والشرطيات ايضا
ای هی مثل الحمليات فی العدول والتحصيل فانه اذا ذكرت وفی اكثر النسخ ان تكثرت السلوب
فيها والربط اللزومی او العنادی باق اذا لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا اما ان يكون هذا
العدد ليس بزوج او ليس بفرد فالقضية موجبة لانك ابدت اللزوم والعناد بين
السالبتين لمقا الربط اللزومی والعنادی يكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو ظاهر
والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس ليس زيد بكاتب من غير اعتبار حال آخر ای كعدوله
مثلا نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب يكون ايجابيا لان سلب السلب ايجاب بخلاف المعدو
فان وجود حرف السلب الثانی على الاول المحمول جزء المحمول او الموضوع يجعل القضية سالبة كما عرفت
واذا قلت ليس كل انسان كاتبا جاز ان يكون البعض كاتبا فالذی يتيقن فيه سلب البعض
فحسب قد تقدم انه ليس كل يدل على سلب الحكم عن كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالزام
وليس بعض بالعكس والمتيقن فيهما سلب البعض لكنه المدلول الالتزامی فی ليس كل والمطابقی فی ليس بعض
وهو واضح واذا قيل لا شیء من الانسان كاتبا جاز ان لا يكون البعض كاتب فالذی
يتيقن هو كون البعض كاتبا لان قولنا لا شیء من الانسان بكاتب سلب كلی للكتابة عن جميع افراد
الناس ودخول ليس على لا شیء لسلب السلب الكلی وحينئذ يجوز ان يثبت الكتابة لجميع افراد الانس
ويجوز ان يثبت لبعضها مع السلب عن البعض الآخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئی

وكان متعينا من غير تعرض لحال البعض الباقی ان الصادق عليه هل هو الايجاب او السلب وعلى
هذا يكون ليس لا شیء سور الايجاب الجزئی وسلب المتصلة يرفع اللزوم وسلب المنفصلة يرفع العناد
لا يكون طرفيها سالبا كما كان ايجابهما باثبات اللزوم والعناد لا يكون طرفيها موجبا

الضابط الثالث

فی جهات القضايا وتحقيق الموجبة الكلية فی الحمليات تلخيص مفهوم جزئيها
وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها هكذا امواد الحملية نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر
ان التقديم والتاخير سهوا من قلم الناسخ والصحيح هذا امواد الحملية نسبة محمولها الى موضوعها
اما ضروری الوجود ويسمى الواجب وضروری العدم ويسمى الممتنع او غير ضروری الوجود والعدم
وهو الممكن والاول كقولنا الانسان حيوان والثانی كقولنا الانسان حجر والثالث
كقولنا الانسان هو الكاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية
الوجود ونسبة الحجرية اليها ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية الوجود والعدم بل
ممكنة بالامكان الخاص وهذه النسبة اعنی نسبة المحمول الى الموضوع فی نفس الامر ايجابية كانت النسبة او
سلبية يسمى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة الامكان
وانما انحصرت المواد فی نفس الامر فی الثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع فی نفس الامر اما ضرورية الوجود
او لا والثانی اما ضرورية العدم او لا وهو واضح واما الجهة فهی ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى
الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان او لم يطابق
كقولنا هو كاتب بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا ليس بممتنع عنوا انه الممكن
وان كان اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع ولان مادة القضية هی النسبة فی نفس الامر

وليس في نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل لا بد وان لا يكون الا احدهما فيكون الامكان
العام جهة المادة وكذا غيره من الجهات العامة واذا قالوا الليس بممكن عنوانه الممتنع وهذا اي وهذا
الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لانتسابه الى العامة
غير ما نحن فيه وهو المسمى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصي لانتسابه الى الخاصة
وهم اهل الحكمة فان ما ليس بممكن هو قد يكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار
اي باعتبار الخواص والمعنى ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما ضروري الوجود او ضروري العدم
وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن في
نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده وعند تجرد النظر الى
ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن يريد ان يشير الى الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن
الوجوب او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود مع ان وجوده ليس لذاته والا وجب وعدمه
كذلك والا امتنع انما يجب وجود علته التامة ويمتنع بعدمها والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان
الامكان الذاتي واحدا يصدق على الممكن حالة وجوده انه ممكن لذاته واجب بغيره وحالة عدمه
انه ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر من هذا ان لفظ قسيمي الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع يصدقان
عليه عند شرط وحال ولا يصدق الممكن على شيء منهما بحال وشرط وانما قلنا لفظ قسيمي الممكن لان قسيميه وهما
الواجب والممتنع لذاتهما لا يصدقان عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان
عليه باعتبار الغير هذا ما قيل ههنا ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسيمين ايضا لا يصدق على الممكن
كالقسيمين فالصواب ان يقال ظهر مما ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان على الممكن ولا يطلق هو عليهما

وان

وان كان فيه مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب ليس معناه الا ان كل واحد واحد مما يوصف بج
يوصف بب لا انه اذا قلت كل ج ب عرفت ان مفهوم الجيم معنى عام اي كلي والا امتنع دخول لفظة كل عليه ثم تعرضت
للشواخص التي تحته اي للجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بقولك كل واحد واحد
اذ ليس معناه اي معنى كل ج ب جميع الجيم اي كل المجموعي لافتراقهما من حيث المعنى اذ يمكنك
ان تقول كل انسان تسعه دار واحدة ولا يمكنك ان تقول جميع الناس تسعهم دار واحدة
ولا كلي الجيم اعني الجيم الكلي لما علمت انه عام ونوع لا معنى كل واحد من جزئيات جيم موقعه
ولا كلية اي كل مفهوم ج اذ يحمل على كل واحد ما ليس كل مفهوم الشيء كلازم واحد ونحوه وانما
لم يتعرض لهما كما تعرض غيره لهما لان كل ج يحمل الكلي المجموعي دون كلي الجيم وكلية مفهومه فتعرض
لنفي ما هو محتمل دون غير المحتمل وان تعرض له في غير هذا الكتاب اقتداء بالمنطقيين ولا نعني الجيم من
حيث هو جيم بل الذات الموصوفة به بالفعل وان لم يكن ج فهو ب والا ما صح ان المتحرك قد يسكن
وصحته من عدم اخذه من حيث هو اذ لو اخذ من حيث هو لما يمكن ان يسكن البتة لامتناع اجتماع
الحركة والسكون في شيء ولا من حيث هو ج والا لما صدق كل اسود جامع للبصر بل يجب ان يؤخذ مع
استواء النسبة الى شرط من حيث هو ج وشرط لا من حيث هو ج والى هذا اشار بقوله
واذا رايت في القضايا مثل قولك كل نائم يجوز ان يستيقظ مثلا رايت ان مقتضى قولنا كل نائم فانه
مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة بل الشخص الموصوف بانه هو الذي يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا
اذا قلنا كل اب متقدم على الابن ليس معناه من حيث هو اب فانه من هذه الحيثية يكون مع الابن لا متقدما
عليه بل للشخص الموصوف بانه اب اي بل معناه ان الشخص الموصوف بانه اب متقدم على الابن

واذا قلت كل متحرك بالضرورة متغير لكن ان تعلم ان كل واحد واحد مما يوصف بانه متحرك ليس
بضروري له لذاته ان متغير بل لاجل كونه متحركا فضرورية متوقفة على شرط يعنى الحركة فيكون اى
يعنى كل واحد واحد ممكنا فى نفسه لما تقدم ان الواجب بغيره ممكن فى نفسه ولا نعنى بالضرورة
اى فى منطق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته تجب واما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو ممكن
فى نفسه ولا نعنى به ايضا ما هو ج فى الاعيان والا ما صدق قولنا كل خلا بعد ولا ما هو ج
فى الذهن فقط دون الخارج والا ما صدق كل انسان حيوان بل ناخذه على ما يعم الموصوف به فى احد
الوجودين الخارجى والذهنى ولا ما هو ج دائما والا لم يصدق كل منخسف قمر ولا ما هو ج لا دائما
والا لم يصدق كل ممكن محتاج بل لا يشترط الدوام واللادوام فيه ولا ما حقيقته ج لصدق
كل متحرك متغير ولا ما صفته ج لصدق كل جسم منقسم ولا ما هو ج بالقوة كالنطفة التى هى بالقوة
والامكان انسان على ما هو مصطلح الفارابى بل ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس ابى على فانه
المصطلح عليه فى مباحث صاحب الكتاب بل فى مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فان الاول مخالف
للعرف والتحقيق فان ما يصح ويمكن ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان والحاصل ان معنى
كل ج ب هو ان كل واحد واحد من افراد ج الشخصية وغيرها وبالجملة ما يفرض فى الذهن انه ج بالفعل
مما لا يمتنع ان يكون كذلك فانه من القيود المعتبرة كان موجودا فى الاعيان او غير موجود فيها وموصوفا
به دائما او غير دائم وكان حقيقته ج او صفته ج من غير زيادة متى وفى اى حال بل على ما يعم الموقت
والمقيد ومقابلهما فهذه شرائط الموضوع والمحمول وفيها فوائد كثيرة يتعلق بنتائج الاقيسة وغيرها
وفى الاخلال بها مفاسد لا يعد ولا يحصى كما يظهر ان تامل فى منطق المتاخرين من الاشكالات التى

اوردها على المتقدمين فان مرجع اكثرها الاخلال بتلك الشرائط على ما يتضح لمن تامل فيه حق التامل انشاء
الله العزيز وانما اشترطت هذه الشرائط ليعم كل ج ب جميع الصور المحتملة ولا يختص بعضها على
ما اتضح من الامثلة ولانه انما ينتج القياس اذا كان المعنى ما ذكرنا دون ما نفينا الا ترى انا اذا ضممنا
الى قولنا كل ج ب كل ب آ ومعناه ان كل واحد واحد مما هو موصوف بالفعل ب هو تعدى الحكم
من الاوسط الى الاصغر لان ج من افراد ب الموصوفة به بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكلى المجموعى
فانه لا يتعدى الحكم منه اليه الا ترى انه يصدق زيد انسان اى جميع الاناسى لا يسعهم دار واحدة ولا
يصدق زيد لا تسعه دار واحدة وكذا لو كان المعنى غيره مما نفيناه لا ينتج والعلة فى الكل عدم تكرر
الاوسط على ما يظهر بالتامل لمن وفق له **حكمة اشراقية** فى بيان رد القضايا كلها الى الموجبة
الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه ضروريا وللممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه
ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اى الامكان والامتناع اجزاء المحمولات حتى يصير القضية على جميع
الاحوال ضرورية كما تقول كل انسان بالضرورة فهو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او ممتنع
ان يكون حجرا فهذه هى الضرورية البتاتة اى فهى القضية هى الضرورية البتاتة اى الجازمة القاطعة من البت وهو القطع
وفى اكثر النسخ فهذه هى الضرورة البتاتة اى فهذه الضرورية هى الضرورة البتاتة وهى الضرورة
التى جعلت جهة الربط المحمول الذى جعل الجهة جزءه وهى المطلوبة بالعلوم بالحجة والبرهان دون
الامتناع والامكان والمستعملة فى العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصورة فهى ضروريات
من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورية لا غير فانا اذا طلبنا فى العلوم امكان شىء او امتناعه
فهو جزء مطلوبنا لا انه جهته لا بل الجهة فى الكل هى الضرورة المطلقة ولهذا يرتبط الامكان و

والامتناع بالموضوع لجهة الوجوب كما نقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او يمتنع ان يكون ب
فالامكان والامتناع جزء المحمول بل للط ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتة اي حتى في مثل
ان ج يمكن له او يمتنع له ب الا بان نعلم انه بالضرورة كذا كما في المثال المذكور نقول ان ج
بالضرورة يمكن يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا نورد من القضايا الا البتاتة حتى اذا
كان من الممكن ما يقع في كل واحد اي من الافراد الشخصية وقتا ما كالتنفس صح ان
يقال كل انسان بالضرورة هو متنفس وقتا ما وكون الانسان ضروري التنفس وقتا ما امر يلزمه ابدا وكونه
ضروري اللاتنفس في وقت ما غير ذلك الوقت اي الذي فيه التنفس ضروري ايضا امر
يلزمه ابدا اي في الوجود الخارجي وهذا زايد على الكتابة فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست
ضرورية الوقوع وقتا ما والغرض ان الامكان للممكن ضروري سواء كان الممكن ضروري الوقوع
او اللاوقوع في وقت كالتنفس واللاتنفس او لم يكن كذلك كالكتابة واذا كانت القضية ضرورية
كما جهة الربط فحسب كقولنا كل انسان بالضرورة هو حيوان او نتعرض كونها بتاتية دون
ادخال جهة اخرى في المحمول مثل ان نقول كل انسان بتة هو حيوان لا مثل ان نقول كل انسان هو يجب ان يكون
حيوانا اذ لا حاجة الى تكرير الجهة لدلالة القرينة عليها وفي غيره اي وفي غير المذكور هو القضية
الضرورية والمراد ان في الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة لا بد من ادراج الجهة في المحمول
لنا من الغلط ومثاله ما تقدم من قوله كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او بالضرورة هو
يمتنع ان يكون حجرا ولنا ان لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات اي من جعلها اجزاء المحمولات
فان السلب التام اي الحقيقي الصادق هو الضروري اي السلب الضروري كقولنا بالضرورة الانسان

ليس بحجر وقد دخل اي السلب الضروري تحت الايجاب اي الضروري او رد الامتناع على ما ذكرنا
بان نقول الانسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اي لا نتعرض للسلب فيه لان سالبه
ينقلب الى موجبة لكون سلبه غير تام وموجبة يدخل الايجاب الضروري اذا اورد الامكان
على ما ذكرنا وعلى هذا فيستغنى عن التعرض كقولنا الانسان ليس يمكن ان يكون كاتبا فقولنا الانسان
بالضرورة يمكن ان يكون كاتبا واعلم ان القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية بل وباعتبار ايضا
فان الايجاب انما كان قضية باعتبار انه حكم عقلي والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلي
سواء عبر عنه بالرفع او بالنفي اي سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابي او نفيه
فانه حكم ذهني وفي اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض لا وجود له في الذهن وسواء ثبات من
جهة انه حكم بالانتفاء والشي لم يخرج من الانتفاء والثبوت اي في نفس الامر لا في العقل فانه قد يخرج عنهما على ما
قال اما النفي والاثبات في العقل احكام ذهنية حالهما شيء آخر وهو خلو بعض الاشياء عنهما
فالمحكوم اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بنفي ولا سلب بل هو في نفسه اما منتف او ثابت وله
اي لهذا البحث تتمة سنذكرها والقضية اذا لم يتعين فيها جهة فهي مهملة الجهات يعني المطلقة العامة
وكثر فيها الخبط يعني للمنطقيين على ما هو مذكور في الكتب المنطقية فليحذف الضابط مهملة الجهات
حذرا عن الخبط والغلط كما قد حذفت مهملة كمية الموضوع يعني المهملة العمية للمحصورة
لذلك ايضا الضابط الرابع في التناقض وحده هو ان التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا بغير
فالاختلاف كالجنس العالي لانه قد يكون من قضيتين وقد يكون من اشياء اخر وبقوله من قضيتين يخرج
اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب والسلب لا غير اختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بنجار

وبالموضوع نحو زيد كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس
بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صائم اي في هذا اليوم زيد ليس بصائم اي في يوم آخر
وبالمكان نحو زيد جالس اي في الدار زيد ليس بجالس اي في السوق وما غير فيه الجهة والكمية هو لازم النقيض
لا هو واذا قلت لا شيء اي من الانسان بحجر مثلا نقيضه ليس لا شيء اي من الانسان بحجر
وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه في القضيتين الا انه لزم من سلب الاستغراق في الايجاب تعين سلب
البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب الاستغراق في السلب تعين الايجاب في البعض
وجواز سلب البعض وقد تقدم ذلك مشروحا عند بيان معنى ليس كل وليس بعض ولا شيء فلا حاجة الى الاعادة
والقضية التي تخصصت بالبعض اي المحصورة الجزئية لم يكن لها من البعض نقيض اي ليس لها نقيض
من جنسها كقولنا بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا وانما لا يصح هذا لان البعض مهمل التصور
فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان فلم يكن حينئذ موضوع
القضيتين واحدا ولا الاختلاف بالسلب والايجاب لا غير ولهذا لا يتناقضان ولكن اذا عينا البعض
وجعلناه اسما كما ذكرنا من جعله مسوّرا كان على الاسس اي من صيرورتها محيطة ذات نقيض من جنسها ولعله اي
ولعل التناقض لا يحتاج الى تعمق المشائين اي في تكثير القضايا وتعيين لازم نقيض كل منها و
اذا اخطت هذا وهو ان نقيض كل قضية ان تدخل حرف السلب عليها لا غير استغنيت
عن كثير من تطويلاتهم على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطالعها من اراد الاطلاع عليها

الضابط الخامس

في العكس يعني العكس المستوي اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس
النقيض والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق

والكذب

والكذب بحالهما ولا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ الكتاب بل في
جميع مصنفاته فان صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق
فان قولنا كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب لخرج
مثل هذه اللوازم من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف بكونه عكسا باعترافه بانعكاس
الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب في بعض الكتب من غير تامل فيه واما الصدق
فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا في الاصل او مفروضا وهذا التعريف تخص بالحمليات
فان اريد تعميمه قيل العكس هو تبديل كل واحد من طرفي قضية ذات ترتيب طبيعي بالآخر
مع بقاء الكيفية والصدق فيشمل الحملية والمتصلة ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا فائدة
في عكسها لانه اذا ابدل كل واحد من طرفيها بالآخر فهي هي لا غيرها وان تغيرت العبارة اذ الاعتبار
بالمعنى لا في اللفظ وكل قضية استلزمت اخرى بهذه الصفة فهي منعكسة ولو صدقت في
بعض المواد ولهذا اتفق في كون القضية غير منعكسة لعدم انعكاسها في مادة واحدة اذ لو كان عكسها
لازما لاطرد في كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم وتعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكن
ان تقول وكل حيوان انسان وكذا كل قضية موضوعها اخص من محمولها المراد ان
الموجبة سواء كانت كلية كما ذكر او جزئية نحو بعض الانسان حيوان لا تنعكس كلية لاحتمال كون المحمول
اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص على كل افراد العام نحو كل حيوان انسان لكنها تنعكس جزئية
اذ لا بد من شيء موصوف بهما فيصدق ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق
بعض الحيوان انسان واليه اشار بقوله وبين اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف بانه

بهمان ولكن ح مثلا فاذا كان شيء من فلان بهمان اي من الموضوع محمولا كما اذا كان شي من الحيوان انسانا
ومن الانسان ناطقا كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء من الموضوع الصادق عليه المحمول
كل الموضوع على معنى انه يصدق على كله ما يصدق عليه كقولنا كل انسان ناطق وانه اذا كان كله كذلك
او بعض الموضوع كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان
انسانا كان كله كذلك فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان اي بانه المحمول يوصف بانه بهمان
اي بانه الموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول الصادق عليه الموضوع
كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا في العكس كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا
بعض الحيوان انسان وان الجيم وهو ذلك الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان وبهمان
بل بالموضوع والمحمول والموصوف بهما يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك اي كل المحمول
او بعضه فالاقسام اربعة ولهذا كرر قوله كله او بعضه وعلل بقوله فان الجيم موصوف بهما كما قررنا
وتقريره بوجه احسن ان الموجبة كلية كانت او جزئية لا تنعكس كليا لاحتمال المذكور لكن تنعكس
جزئيا اذ لا اقل من ان يوجد اي في الموجبة شي موصوف بطرفيها كفلان وبهمان او بعضه والمعنى
سواء كان الاصل كليا او جزئيا فلا بد من ان يكون شيء مما يوصف بانه بهمان يوصف بانه
فلان كان اي المحكوم عليه بالفلان كل البهمان او بعضه اي سواء كان العكس كليا او جزئيا
وكونه احسن بكون التاويل فيه اقل واعلم ان الافتراض المذكور وهو يوصف ما في الموضوع و
المحمول بالفرض والتسمية ليتضح به الغرض لا على وجه قياس مغاير فيه الحدود كما يتوهم انه من
الشكل الثالث ليلزم الدور وهو بيان عكس الموجبة بالافتراض المبني على الشكل الثالث المبني

على انعكاس الموجبة وسياتي زيادة كلام عليه في الفصل الثالث من المغالطات واذا قلنا بالضرورة
كل انسان هو ممكن ان يكون كاتبا فعكسه بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى ان هذا
اعني جعله عكس الموجبة الضرورية ضرورية انما يصح على اصطلاحه اذ لا قضية عنده الا البتاتة لرجوع
الكل اليها بالطريق المذكور لا على مذهب المشائين فانها لا تعكس ضرورية عندهم لجواز كون المحمول
ضروريا للموضوع كقولنا كل كاتب انسان والموضوع غير ضروري كقولنا كل انسان كاتب
لانه بالامكان لا بالضرورة وكذا غير الامكان من الجهات كالامتناع والوجوب ينقل مع
المحمول كقولنا بالضرورة بعض ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان
فيصير القضايا كلها ضرورية بتاتة ويؤمن من الغلط الواقع من تكثر القضايا واشتباه البعض
بالبعض وعكس الضرورية البتاتة الموجبة الضرورية بتاتة موجبة مع اي جهة كانت بالطريق الذي مر
اليه اشار بقوله فللمحيطة وللجزئية اي البتاتتين فان سياق الكلام يقتضي هذا وان كان
البيان لا يقتصر على الضرورية لاطراده في جميع الفعليات انعكاس على ان شيئا من
المحمول يوصف بالموضوع مهملا اي انعكاس جزئي واذا كان بالضرورة لا شيء من الانسان
بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة المعنى ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس كنفسها
سالبة كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو لا شيء من الحجر بانسان بالضرورة ويلزمه
بعض الحجر انسان لما تقدم من انه يلزم من سلب الاستغراق في السلب تعين الايجاب
الايجاب في البعض وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا لا يقتصر الكذب على العكس دون
الاصل او على الاصل دون العكس بل يكذبان اما الاصل فلصدق بعض الانسان حجر واما العكس فلصدق

بعض الج انسان واليه اشار بقوله والالان يوجد من موصوفات احدهما اى من موصوفات
احد من الانسان والج ما يوصف بالآخر ما وقع الاقتصار على كذب احدهما اى كذب احد من الاصل
والعكس بل كذب كلاهما كما مر تقريره وقد ظن كبار الافاضل من المتاخرين فيه بان اللازم
بعد فرض وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك التقدير اعنى فرض تقدير الممكن هو ب وهو
لا يناقض لا شى من ج ب بالضرورة فى نفس الامر والحق انه ليس بقادح لانه اذا كان على ذلك
التقدير كذا مع صدق الاصل فقد لزم من تقدير وقوع الممكن اجتماع النقيضين فلا يصدق نقيض
المدعى فيحصل المط ولان امكان اتصاف شى مما يقال عليه ب بصفة ج يقتضى كون ذلك الشى
من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه مع فرض الاتصاف بصفة ج بالفعل
يكون من تلك الجملة قطعا فاذن علم فى نفس الامر قبل الفرض كان من جملته لان فرض وقوع الممكن
لا يمكن ان يصير غير ذات الموضوع ذاتا له بل ربما يفيد العلم بان شيا مما لم يعلم انه من جملة تلك
الذات هو من جملتها واذا امتنع ان يقال عليه ب فيكذب بعض ب ج بالامكان فيصدق
لا شى من ب ج بالضرورة وهو المط وبعبارة اخرى لو كانت ذات ب لا يمتنع ان يتصف
بج وفرضت متصفة به لكانت من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يتصف بب وكانت ذات
ب هذا خلف فان قيل الفرض مح لانه يدخل فى جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا فيها
قلنا انه لو ادخل شيا كان يمتنع ان يتصف بج لكان قد ادخل فيها ما لم يكن داخلا فيها لكن
الحصر الكلى وهو قولنا لا شى من ج ب بالضرورة قد تناول مع عدم الفرض لكل ما عدا الممتنع
وانما احتيج الى الفرض ليصير الموضوع به صالحا لان يحكم عليه فان العرف يقتضى ان يحكم على ما

يفرض بالفعل من جملة ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط فى هذه المواضع انما يكون بسبب الغفلة
عنها واقتصر الطاعن فى عكسها على الدوام مستندا عليه بانه اذا صدق لا شى من ج ب بالضرورة
فلا شى من ب ج دايما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام فبالافتراض بعض ج ب كذلك
وهو يناقض الاصل ولانك قد عرفت ان الدوام فى الكليات لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون
العكس دايما يكون برهان كونه ضروريا فاعرفه والضرورية البتاتة اذا كان الامكان جزء محمولها
كما مثل به وهو احتراز عما لا يكون الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان فان
كان بعهد السلب اى فى المحمول على ما مثل به سلب العين اى كما نقل الامكان وذلك ليصح العكس
لانه جعل المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه كذلك وكذا ان كان سلب فى الموضوع نقل ايضا لمثل
ذلك فان العكس جعل الموضوع ايضا بكليته محمولا لا جعل بعضه كذلك كقولهم بالضرورة كل انسان
هو ممكن ان لا يكون كاتبا فهى بتاتة موجبة عكسها بالضرورة شى مما يمكن ان لا يكون كاتبا فهو انسان وقد يخبط
اى فى عكس الضرورية الموجبة كثير من الشارحين يعنى اذهابهم الى انها لا ينعكس ضرورية لما اشرنا
اليه وفى مثل قولك ليس بعض الحيوان انسانا اى وفى السالبة الجزئية اذا عينت ذلك البعض اى
من الحيوان الذى ليس بانسان بان يجعله فرسا مثلا وجعلت كليا كقولنا لا شى من الفرس بانسان
انعكس الى ما قلنا يعنى الى لا شى من الانسان بفرس وهو المط او يجعل السلب جزء المحمول
فنقول بعض الحيوان هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان حيوان وهو ظاهر غنى عن الشرح
والا اى وان لم يجعل السالبة الجزئية كلية او معدولة لا ينعكس كما ذهب اليه المشاؤون
لصحة قولنا بعض الحيوان ليس انسانا بالضرورة وعدم صحة قولنا بعض الانسان ليس حيوانا بشى

من الجهات لوجوب كون كل انسان حيوانا **وقولك لا شئ من السرير على الملك لا ينبغي ان يعكسه دون**
اصل بالكلية اي نقل المحمول بكليته لان العكس نقله بكله لا ببعضه كما تقدم والا لا يصح و
انتقض نقضا على انعكاس السالبة الكلية كلية لعدم اطراده لتخلف العكس عنها حينئذ **فلا نقول لا**
شئ من الملك على السرير لظهور بطلانه **بل لا شئ مما على الملك سرير فلفظة على لا بد نقلها اذ هي جزء**
المحمول ههنا مع وجوب نقل المحمول بكليته في العكس ومثله لا شئ من الحائط في الوتد ولا شئ من
الكوز في الماء فانهما لا ينعكسان الى لا شئ من الوتد في الحائط ولا من الماء في الكوز لان في جزء
المحمول فيهما ولم ينقل ولهذا كذبا بل الى لا شئ مما في الوتد بحائط ولا شئ مما في الماء بكوز ومن هذا يعلم
انه لا ينتقض على انعكاس الموجبة الجزئية بعضا مثل قولنا بعض الشيخ ان كان شابا بالصدق وكذب
عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل ولم
ينقل في العكس والصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ **وايراد العكس والنقيض والسوالب والمهملات**
العقلية انما كان للتنبيه اي على معرفة القوانين المنطقية اقتداء باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين بل
من المتاخرين **لا للحاجة اليه فيما بعد** اي من المسائل الآتية في هذا الكتاب
في مباحث متعلقة بالقياس وانقسامه الى الاشكال وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل
من مقدمتين كما قال **هو ان القياس لا يكون اقل من مقدمتين** وفيه بحث وهو انه ان قيل ما الحاجة الى اقامة
البرهان على هذه الدعوى بعد ما اخذ في تعريف القياس انه قول مؤلف من قضايا فان ذلك حيث
كان ماخوذا في تعريفه وجب ان القضية الواحدة لا يكون قياسا لا يجاب بان الفائدة في ايراد
المصنف هذا البرهان عليها لتبين انه لا قول يثبت به مطلوب تصديقي مشتمل على اقل مقدمتين

سواء كان ذلك القول قياسا او استقراء او غيرهما حتى انا لو لم ناخذ في تعريف القياس انه مؤلف من
اكثر من قضية واحدة اوردنا البرهان المذكور على ذلك كما اجيب به في المشهور لان التكرار لا يندفع
وانما كان يندفع لو قال ان الحجة لا يكون اقل من قضيتين ولم يتعرض في البرهان لنوعي القياس
بان يجاب بان الفائدة بيان ان الاصطلاح مستند الى برهان وهو قوله **فان القضية الواحدة ان**
اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها **فهي شرطية لا بد فيها من وضع** اي للمقدم **او رفع** للتالي **بقضية**
اخرى ليحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى واذا كان فقد حصلت مقدمتان **وهو القياس الاستثنائي**
المذكور فيه عين النتيجة او نقيضها بالفعل اما الاول فعند استثناء عين المقدم لكون النتيجة عين التالي
المذكور فيه بالفعل واما الثاني فعند استثناء نقيض التالي لكون النتيجة نقيض المقدم المذكور بالفعل
فالشرطية على التقديرين مشتملة على طرفي النتيجة لا عليها لانه انما يصح على التقدير الاول لاشتماله عليها
وان لم يكن من حيث هي نتيجة دون الثاني لاشتماله على نقيضها ولكن لا من حيث هو نقيض ولهذا قال ان
اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها ولم يقل ان اشتملت على النتيجة ولفائدة اخرى وهي ان يعلم منها
وجه انحصار القياس في قسمين استثنائي واقتراني بعبارة احسن من المشهورة بان يقال القياس ان
اشتملت مقدمة منه على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت احسن
من المشهورة وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي والا فاقتراني
لاحتياجها الى تاويل اذ ليس المعنى بذلك ان النتيجة بعينها او نقيضها بعينه مذكور في القياس بالفعل
من حيث هو نتيجة او نقيض فان ادوات الانفصال والاتصال تخرجهما عن الخبرية واحتمال التصديق
والتكذيب والنتيجة ونقيضها خبران محتملان لهما بل المعنى بذلك انهما مصرح بهما ولو اسقطنا الادوات

المذكورة او قطع النظر عنها وان لم يشتمل القضية الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا انتاج
اذ لا مناسبة حينئذ بين تلك المقدمة والنتيجة ولظهوره لم يذكره صاحب الكتاب وان
اشتملت على احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله وان باينت القضية الواحدة جزء المطلوب
فلا بد من قضية اخرى يشتمل على الطرف الآخر ليرتبط احد الطرفين بالآخر ويتم المقدمتان وهو المراد
من قوله فلا بد من تناسب الجزء الآخر فيكون اي ما يناسب الجزء الاخير قضية اخرى ويسمى
حينئذ القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل بل يكون
النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى فان قولنا كل ج ب وكل ب ا المنتج لكل ج ا النتيجة في
الكبرى بالقوة لدخول ج تحت ب فان قيل لم لا يجوز لزوم المط من قضية غير مشتملة عليه ولا على
جزئه فينتقل الذهن منها اليه على سبيل الالتزام كما في العكس وعكس النقيض لا يجاب بانه لا يحصل
التصديق بذلك المط الا بعد شعور الذهن باللزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم
فيتم ايضا مقدمتان ويكون القياس حينئذ استثنائيا على ما اجيب في المشهور لان المعتبر في دلالة الالتزام
اللزوم لا شعور الذهن وحصول الملزوم في الذهن لا العلم بحصوله بل يجاب بالفرق بان القضية الثانية
مشتملة على جزئي المطلوب وهو العكس وعكس النقيض لان الذهن لا ينتقل منها اليهما على سبيل الالتزام
على ما قد عرفت حالهما عند الكلام في تعريف القياس ثم القياس قد يكون واحدا ويسمى بسيطا وقد يكون
اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيط لا يزيد على اثنتين واليه اشار بقوله ولا قياس
واحد من اكثر من قضيتين اما ان كان اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله
فان المطلوب ليس له الا جزآن هما موضوع ومحمول ان كان حملية او مقدم وتال ان كان متصلة

او غيرهما مما يجري مجراهما ان كان منفصلة فاذا ناسب كل واحدة من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام
الثالثة وهو واضح واما ان كان استثنائيا فلقوله وفي الشرطية اي وفي القياسات الشرطية
وهي اما اقترانية او استثنائية لا تزيد المقدمات على اثنتين اما في الاقترانية فلان الشرطي ليس له
الا جزآن فاذا ناسب كل من القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة واما في الاستثنائية
فلانه لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات وبالمقدمة الاستثنائية يتم القياس دون الاحتياج
الى ثالثة وفي قوله وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات تعريض ان في الشرطية
الاقترانية لم يبق شيء يحتاج الى مقدمة اخرى ليزيد المقدمات على اثنتين والغرض ان في كلامه اشعارا
بحكم الاقتراني الشرطي بهذا الحكم القياس البسيط واما مقدمات المركب فيزيد على اثنتين لانه قياس مركب
من مقدمات ينتج بعضها نتيجة ثم تركب النتيجة مع لينتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان يصل الى المطلوب
او يطوي وهو اما موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة
قياس لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا وكل ا د وهو المطلوب ويعمل هكذا الى ان ينتهي
اليه واما مفصول طويت فيه النتائج غير المطلوبة كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د فكل ج د
وهو المراد من قوله بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مبنية لمقدمتي قياس واحد والقضية اذا
صارت جزء القياس تسمى مقدمة وقبل صيرورتها لا تسمى مقدمة بل قضية وكل مقدمة قضية دون
العكس ولهذا لم يقل في تعريف القياس انه قول مؤلف من مقدمات تحرزا عن الدور وهذا هو المشهور
لكن لو فسر المقدمة بانها قضية جعلت جزء قياس او حجة اندفع الدور ولا بد من اشتراك مقدمتي
الاقتراني في شيء يسمى الحد الاوسط والا لم ترتبط الاكبر بالاصغر والاوسط هو المكرر في المقدمتين

المحذوف في النتيجة وانما سمي به لانه واسط بين حدي المطلوب في الحكم باحدهما على الآخر وكل واحد من موضوع
المقدمة ومحمولها يسمى حدا الا ان المحكوم عليه في المطلوب يسمى حدا اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط
في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك
الترتيب اولان الموضوع اخس من المحمول لانه شبه المادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه شبيه الصورة
ويسمى الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى الاصغر والاكبر الطرفين والراسين والمقدمة التي فيها الاصغر
صغرى والتي فيها الاكبر كبرى والهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط مع الحدين الآخرين اعني الاصغر
والاكبر شكلا وتركب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة بالنسبة الى اللازم عنها لذاتها قياسا
واللازم بالنسبة اليها نتيجة وردفا ايضا وبعد ذلك اللزوم او قبله يسمى مطلوبا واعلم ان كل ما انحصر
في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة لا غير لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين اما ان يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم عنه لزوم بديهي ولزوم ما يلزم من غيره من
الاشكال ليس كذلك بل تبين بهذا الشكل وما يتبين غيره فهو قبل ذلك الغير اذ لا محالة فيكون اولا نحو كل
ج ب وكل ب ا وهو الترتيب من الطبع جدا ولهذا اسماه السياق الاتم اذ قياسيته ضرورية المنتجة بينة بذاتها
لا تحتاج الى حجة او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه وهو الصغرى لا انها لا تكون
الا موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث لموافقته الاول في اخس مقدمتيه
وهو الكبرى لا انها قد تكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو كل ب ج وكل ب ا او موضوعا
في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع نحو كل ب ج وكل ا ب وهو البعيد عن الطبع جدا لمخالفته
الاول في المقدمتين ولهذا اسماه السياق البعيد واهمله المعلم الاول وغيره من القدماء واليه الاشارة بقوله

والشركة لا بد وان يقع في محمول احديهما وموضوع الاخرى وهو ينافي الشكل الاول والرابع لانه ان كانت الشركة
في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو الرابع او موضوعيهما وهو الثالث
او محموليهما وهو الثاني ودعوى الاوسط من الحدين يسمى طرفا والنتيجة تحصيل من الطرفين وبحذف الاوسط
واذا كان الحد المتكرر اعني الاوسط موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية فهو السياق البعيد الذي لا
تستنطق القياسية من انفسه فحذفه بحذف الثاني والثالث فان الطبع الصحيح يكاد ينطق بقياسيتهما
قبل ان يتبين ذلك او يكاد يبين ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لميته قياسية عن قرب فانا اذا
قلنا في الثاني كل ج ب ولا شيء من ا ب فالفطرة السليمة تنطق لان الذي هو ب لا يكون الذي ليس ب
فج ليس ا واذا قلنا في الثالث كل ب ج وكل ب ا انطقت النفس لان ب هو ج وهو ا فبعض ما هو ج
هو ا فعل ما هنا فالرد الى الاول او بغيره ولا كذلك الرابع ولهذا اصارهما قبول وله اطراح لا بمجرد الكلفة
على ما قيل من ان كلا من الثاني والثالث يرتد الى الاول بعكس واحد وهذا يحتاج الى عكسين فان في ثاني
الثاني وفي رابعه وفي رابع الثالث وخامسه من كلفة العكسين على ما ذكر فلو كان حذفه بمجرد ذلك لعم
الحذف او الاعتبار وحيث لم يعم دل على ان الحذف لعدم تنطق قياسيته من نفسه على ما قال والاتم
من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول الاولى فيه وهو موضوع الثانية وهو السياق الاتم
لما ذكرنا وههنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان في القضية الموجبة وذلك بان
يكون جزء محمولها او موضوعها وبين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية والمعنى ان
الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وهو ان الاولى لا يصح على المعدومة اذ لا بد للاثبات
من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني فان النفي يجوز على المنفي وفي اكثر النسخ عن المنفي ولهذا يصح

قولك فى زيد المعدوم ليس هو فى الاعيان فقيرا ولا يصح هو فى الاعيان لا فقيرا وليس معنى هذا الكلام ما سبق
وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن وبحسبه يكون السالبة
اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما فى الخارج كقولنا اجتماع الضدين ممتنع ولا لان موضوع
السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو
غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا فى السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع غير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث انه ثبوت لان للاثبات تقتضى ثبوت شئ حتى يثبت له شئ ولهذا يصح ان يقال المعدوم
من حيث هو معدوم ليس بفلان ولا يصح ان يقال انه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث له ثبوت فى الذهن ولو انه
نفى كل ما هو غير الثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل لا اثبات شئ مما يغايره عليه من تلك الجهة
اللهم الا اذا كان شيئا عدميا او محالا لا قيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية
لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك
الا ان ياول بما ذكرنا ويقال مرادهم ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم
ويندفع الاشكال عن كلامهم فمحصل ما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع فى الموجبة والسالبة شئ واحد وهو تمثله
فى وجود ما ووهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما يكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان
موضوعهما غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعهما من حيث هو
غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشئ للشئ على ثبوته فى نفسه وان لم يوجد من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث
ان له ثبوتا فى الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعهما من حيث له ثبوت ويتلازمان حينئذ لكن نحن
لا ناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اى متمثل فى وجود ما ووهم على ما هو المصطلح

والمعارف

والمتعارف وعلى هذا يتلازمان فى جميع القضايا شخصية كانت او محصورة لكن المصنف غفل عن الحيثية التى غفل
الجمهور لم يحكم بتلازمهما فى جميع القضايا بل حكم بتلازمهما فى المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من
اشتمال موضوع المحصورة على عقد هو حمل العنوان عليه اولا واقتضاء هذا الحمل ثبوت الموضوع الى تمثله فى وجود
او وهم لان اثبات الشئ للشئ فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا
يتلازمان دون الشخصيات لخلوها عن هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون فى الشخصيات
لا فى القضايا المحيطة وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان غير حجر او لا شئ من الانسان بحجر فهو
حكم على كل واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اى فى الموجبة المعدولة
والسالبة البسيطة لكن الموجبة تشتمل على عقدى حمل اولهما حمل العنوان وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت
عن العقد الثانى الذى هو للمحمول فانها لا تخلو عن العقد الاول الذى هو للموضوع العنوانى واليه اشار بقوله و
السالب انما هو للمحمول اى للمحمول الذى هو العقد الثانى لا للانسانية التى هى العقد الاول واذا لم تخل
السالبة عن عقد ايجابى يستدعى الموضوع موجودا اذ لا اثبات الا على ثابت استحال صدقهما على الموضوع
المعدوم واستوت على الموجبة المعدولة فى انهما لا يصدقان الا اذا كان موضوعهما موجودا فى الخارج ان
حكم بثبوت المحمول والعنوان فى الخارج وان لم يحكم بثبوتهما فى الخارج فلا يتوقف صدقهما على موضوع موجود
فى الخارج بل على ثابت فى الذهن والغرض انهما متساويان فى اقتضاء موضوع موجود فى الخارج وعدمه
واذا استويا فيه فحيث تقتضى الموجبة المعدولة وجود الموضوع فى الخارج كما فى قولنا كل انسان هو غير حجر
اقتضت السالبة كقولنا لا شئ من الانسان بحجر كذلك وبالعكس لاستحالة ان يكون موضوع سالبة اعم من
موضوع موجبة بعد اتحادهما فى العبارة ولذلك قال فلا بد وان الموضوعات بالانسانية متحققة اى فى الخارج

اوفي الذهن حتى يصح ان يكون موصوفة بهما اي بالانسانية في الذهن او في الخارج ولان انتفاء الفرق بينهما
انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررنا وقد خلت الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه
جزئيا حقيقيا اما علم او ما يجري مجراه ولا يصح اسم الشي عليه على ما سيتضح به المص افترقا في الشخصيات و
استويا في المحصورات فهذا التقرير الدقيقة الاشراقية وكانه مما تفرد به صاحب الكتاب اذ لم اجده
في كلام غيره واورد اشكال على ظاهر كلامه لاشعاره باقتضاء السالبة وجود الموضوع في الخارج وهو انه دل في
على ان الموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية فلو فرضنا موضوعهما معدوما كذبتا واجتمع النقيضان على
الكذب وهو محال فيلزمه ترك احد القولين ويلزمه منه اما ان السالبة المقولة على الكل يصدق في الموضوع المعدوم
واما ان الموجبة الجزئية لا يناقضها واجيب بان ذلك انما يلزم لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه
الموضوع في الخارج وح لا يكون السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضين على هذا التقدير ونحن فلا نريد
الا كل ما صدق عليه الموضوع كيف كان غير مقيد باحد الوجودين كما قد علمت فاندفع الاشكال وانت تعرف
مما قدرنا لان الاشكال غير وارد من اصله وهو ظاهر فان قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع
الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين افرادهما والا لم يكن اعم ولان الفرق قلنا هو اعم باعتبار المذكور
ولا يلزم منه تباين الافراد والعموم معتبر وهذا الا يستلزمه وليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه
اعم اعتبارا فاذا ازال فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون المناقضة الا موجبة ان اراد
بالموجبة موجبة يوافق السالبة في الموضوع والمحمول على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء
المحمول لصيرورة بعض الانسان ليس هو بغير الى بعض الانسان هو لا بغير لا جزء الموضوع لصيرورة بعض الانسان
ليس هو بغير الى بعض اللافقير انسان وان اراد بالموجبة موجبة كيف كانت اي سواء ان وقعت السالبة في الطرفين

او خالفت صح لكن فيه بعد من جهة الاصطلاح ومن جهة ان الغرض وهو كون السالبة البسيطة مساوية للموجبة
المعدولة لا يحصل بما ذكرته وان قيل يحصل بان يعكس بعض اللافقير انسان الى بعض الانسان اللافقير قلنا فاذن
يراد على المحمول اولا من غير تطويل لا فائدة فيه والظاهر ان لفظة او الموضوع من زيغ البصر او طغيان القلم والله اعلم
ولا يقع الخبط في نقل الاجزاء اي في مقدمات الاقيسة ولان السلب لا مدخل في كون القضية السالبة قضية
اذ هو جزء التصديق على ما سبق فلا يحذفه والا لا يبقى تلك القضية قضية لانتفاء جزئها فيجعله جزء الموجبة
لا بان يذكر حرف السلب مع الاجزاء بل لما ذكر وهو قوله كيف وقد ربينا ان ايجاب الامتناع يغني عن ذكر
السلب الضروري والممكن ايجابية وسلبية سواء وعلى هذا يصير القضايا كلها موجبة كلية ضرورية
والقياس الاتم يعني الشكل الاول ضرب واحد وهو كل ج ب بتة وكل ب ا بتة فينتج كل ج ا بتة
وانما كان كذلك لان شرط الشكل الاول في الانتاج موجبة الصغرى والا لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى
ولم يتعد اليه الحكم من الاوسط نحو كل انسان حيوان فلا يتحد الاوسط وكلية الكبرى والا لجاز ان يكون البعض من الاوسط
المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان ناهق عن البعض المحكوم على الاصغر نحو كل انسان حيوان فلا يتحد الاوسط ولا
يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان ناهق لكن لما كانت المحصورات اربعا والضروب الممكنة
الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة اسقط اشتراط موجبة الصغرى ثمانية
اضرب وهي الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط كلية
الكبرى اربعة اخرى هي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين صغرى وبقيت الضروب
المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا والثاني من كلية
موجبة صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شي من ب ا فلا شي من ج ا والثالث

من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض ج ب ولا شيء من ب أ فبعض ج ليس أ
ثم لما صارت الجزئية كلية والسالبة موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية
الضرورية وهذا الضرب اي الاول من الاول نتيجتها اكتفى به لاستغنائه عن غيره من الضروب الثلثة المنتجة
للجزئيتين والسالبة الكلية ولا يخفى بعد الاطلاع على ما مر قوله واذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة
كما سبق مثل ان يكون بعض الحيوان ناطقا ضاحكا مثلا فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية
اسما وان كان معها فليكن د فيقال كل د ناطق وكل ناطق كذا على ما سبق اي كل ناطق ضاحك فينتج
كل د ضاحك ثم لا نحتاج الى ان نقول وبعض الحيوان د على انه مقدمة اخرى فنضمها الى قولنا كل د ضاحك
لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى لانها ليست قضية حقيقية ذات حمل ووضع لان
د اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وهذا السؤال الذي قلنا انه سيتضح به ولميته لا يخفى على الفطن وان كان ثم
سلب فلنجعل جزء [illegible] فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر فلا
نحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان الطرف الاخير اي الاكبر يتعدى الى الطرف الاول اي الاصغر
بتوسط الاوسط فالجهات في القضية الضرورية البتاتة نجعل جزء المحمول في المقدمتين او في احديهما فيتعدى
الى الاصغر اي الحكم من الاوسط بتلك الجهة مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة
وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشي ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب
الحيوانية او ممكن المشي ولا يحتاج الى كثير تطويل في المختلطات يعني ما ذهب اليه المشاؤن
بل الضابط الاشراقي متسع وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف او لكونه منسوبا الى حكماء الفرس
والسياقان الآخران اي الشكل الثاني والثالث فنا بيان لهذا السياق اي للشكل الاول لانهما فرعان له

لابتناء بيانهما عليه ولنشر اليهما اشارة خفية على طريقة المشائين ثم نبين مما ذكره فيهما على طريقة الاشراقيين
فنقول الشكل الثاني شرطه اختلاف مقدمتيه في الكيف والا لحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس
مع ايجاب النتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين والمتعاندين في لازم واحد ايجابي وسلبي
مع امتناع السلب في المتوافقين والايجاب في المتعاندين وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية جاز توافق
الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الآخر وحمل على بعض جنسهما او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض
جنسه وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب عن الآخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول على
نوعه عن بعض نوع آخر وعند اعتبار الشرطين بقي الضروب المنتجة ايضا اربعة لانتاج الكبرى الموجبة
الكلية مع السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين الاول من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة
كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية
كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس هو ا الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس هو ب وكل ا ب فبعض ج ليس هو ا وبيان هذه الضروب بالخلف
وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى وبعكس الكبرى في الاول والرابع وبالافتراض في الثالث
وهو فرض موضوع المقدمة الجزئية الموجبة او السالبة معينا ليصير كلية وتحصيل المطلوب من قياسين احدهما من
الشكل الاول والآخر من ذلك الشكل بعينه ولكن من كليتين وبعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة في الثاني
ويمكن بيان الرابع بالافتراض ايضا بان نفرض البعض من ج الذي ليس ب د فيكون لا شيء من د ب
لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل ا ب فلا شيء من د ا بهذا الشكل بعينه ثم نضم اليه مقدمة اخرى لزمت

من ذلك الفرض وهو بعض ج د على انهما اسمان مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي فنقول بعض ج د ولا شيء من د ا
فليس ج ا من رابع الاول وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان صغراه سالبة فيجوز صدقها
اذا كانت بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة تستدعي صدقها وجود الموضوع هذا وان
كان الطاعن من الفضلاء الاكابر فهو ضعيف لان كل مفهوم كلي فتصور له جزئيات يحمل على كل واحد منها حملا
ايجابيا سواء كانت موجودة او لم تكن ونحن لا نوجب وجود الموضوع في الموجبة الصادقة الا على تقدير
ان نحكم فيها بثبوت المحمول في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل ممتنع مشكل ولو لم يوجد شيء من
المبعات ومن تحقق الاصول السالفة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه ذلك او نقول ان لم يكن له وجود
يصدق لا شيء من ج ا ضرورة كذب نقيضه وهو بعض ج ا لعدم الموضوع وح يصدق ليس بعض ج ا لاستلزام
صدق الكلية صدق الجزئية وهو المط وان كان له وجود يتم برهان الافتراض ويلزم صدق بعض ج ليس
اذ المط لازم سواء كان وجود اولا واما الشكل الثالث فشرطه موجبة الصغرى لانها لو كانت سالبة جاز
توافق الطرفين بان سلب النوع وفصله عما يباين جنسه او سلب احد النوعين عن الآخر وحمل فصله عليه وكلية
احدى مقدمتيه والا لجاز ان يكون البعض المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل
الاندراج وضروبه المنتجة حينئذ ستة اثنان الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع و
الصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولمية لا يخفى على الفطن الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية
كقولنا كل ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الثاني من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج
ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس هو ا ولا يلزم المط في هذا الضربين كليا لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط
ويكون الاوسط من الضرب الاول مساويا للاكبر وفي الضرب الثاني مشاركا للاكبر في الاندراج تحت الاصغر

حتى يجب ح ان يكون الاصغر اعم من الاكبر في كل واحد من هذين الضربين فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل
الاصغر في الضرب الاول وبالسلب في الضرب الثاني مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق مثال الثاني اذا ابدلنا بالكبرى قولنا ولا شيء من الانسان بفرس ولا يصدق كل حيوان ناطق ولا لا شيء
من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها شيء من الضروب الباقية لكون كل من
الاربعة الباقية اعم من كل واحد من هذين الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا
بعض ب ج وكل ب ا فبعض ج ا هو الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج
وبعض ب ا فبعض ج ا الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض
ب ج ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس هو ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج
سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس هو ا فبعض ج ليس هو ا بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم
نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى وبعكس الصغرى في الثلثة الاول والخامس وعكس الكبرى و
جعلها كبرى ثم عكس النتيجة في الرابع وبالافتراض في الذي احدى مقدمتيه موجبة جزئية وفي السادس ان كانت
السالبة المستعملة فيه مركبة ام لا لما تقدم وظهر ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثاني لا ينتج الا سالبة
فهذه طريقة المشائين في بيان الشكلين الثاني والثالث وعدد ضروبهما وشروطهما الى غير ذلك واما
طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار اليها بقوله وههنا قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان
محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احديهما على الاخرى اي موضوع
الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الاله بحيوان او من وجه واحد نحو كل صهال
فرس ولا شيء من الانسان بفرس لان الفرس لا يباين الانسان من جميع الوجوه كما يباين الحيوان الاله من وجه

ومع كونه صهالا فيعلم بينا انه لو كان احدهما اي احد الموضوعين مما يتصور ان يدخل تحت الآخر ما استحال
اي على الموضوع الداخل تحت الآخر محموله اي محمول الآخر لان المحمول على المحمول على الشي محمول على ذلك
الشي فيمتنع ان يوصف احدهما اي احد الموضوعين بالآخر انها جعل موضوعا في النتيجة وانها حمل بينهما
في النتيجة ضرورية ثابتة نحو بالضرورة لا شي من الانسان بناهق ولا شي من الانسان كه بانسان وكذا لا شي
من الصهال بانسان او لا شي من الانسان بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيها اي وانما
كانت نتيجة هاتين القضيتين ضرورية ثابتة لامتناع حمل محمول هذه النتيجة وهو احد الموضوعين على موضوعها
وهو الموضوع الآخر او لوجوب السلب في النتيجة لوجوب سلب احد الموضوعين عن الآخر لتباينهما اما
يكون في المقدمتين من جهات وسلوب فيجعل جزء المحمول مثل قولك كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة
فانه جعل فيها جهة الامكان جزء بان جعل بدله الامتناع فيعلم ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية و
حينئذ لا يشترط اتحاد المحمول ايضا من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة وللزوم النتيجة عن المشتركين في
محمول غير متحد من جميع الوجوه كممكن الكتابة وممتنع الكتابة لا يشترط اتحاد المحمول في هذا السياق
وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه المشاؤون ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول
في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين بخلافهما عند المشائين بل انما
يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المعمولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة التي هي وراء الجهة
المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى والممتنع في الثانية ويجوز تغاير جهتي القضيتين فيه اي في هذا السياق
وهو الشكل الثاني ويخرجه من السياق الاول اي بيانه بالشكل الاول ان هذين القولين قضيتان
استحال على موضوع احدهما ما امكن على الموضوع الآخر وكل قضيتين استحال على موضوع احدهما

ما امكن على موضوع الاخرى فموضوعاهما بالضرورة متباينان ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعاهما
بالضرورة متباينان وكذا اي كذا يلزم تباين الموضوعين اذا كان في التباين محمول احدهما اي ما هو محمول في
الاصل ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب النسبة نحو كل حجر بالضرورة
غير كاتب دائما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيتين بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احدهما
ما امكن على موضوع الاخرى فان وجود النسبة ممتنع على الاول اي على موضوع والامكان على الاخرى اي على
موضوع الاخرى ولهذا لا يصدق بالضرورة كل انسان كاتب ولا بالامكان كل حجر غير كاتب واذا
لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة ضرورية بتاتة نحو لا شي من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك
اي في البتاتة اذا كان محمول احدهما واجب النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة والاخرى ممتنع النسبة
نحو كل حجر بالضرورة فهو ممتنع الكتابة فكان على ما قلنا من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة
الضرورية وهي ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية كما ذكر وان كان في هذا السياق جزئية فليجعل كلية كما سبق
ليصير القضايا المستعملة فيه كلها محيطة كلية موجبة لضرورة السلب جزء المحمول بيانه لضرورة
الجهة جزئية وليسا بوجوب ان يجعل في آحاد مقدمات العلوم هذا العمل وهو جعل الجزئي كليا والسالب
موجبا وغير الضروري ضروريا بل علمنا القانون اي في جعل كل واحد من الثلثة آخر منها فكل
مقدمتين صادقتين على هذا القانون وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احدهما على
موضوع الاخرى سواء كانت احدهما موجبة او كلية او ضرورية والاخرى سالبة او جزئية او غير ضرورية
علمنا ان حالهما كما سبق اي من كونهما محيطتين موجبتين ضروريتين يستحيل اثبات محمول احدهما لموضوع
الاخرى وهو مستلزم من لتباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا به في هذا السياق

وتركنا التطويل اي تطويل الشارح على اصحابه في الضروب وهي ان المنتج منها فيه اربعة والبيان
اي في بيان انتاج الضروب والخلط اي الاختلاطات ولهذا اي ولهذا السياق مخرج اي
بيان من الشرطيات من انه لو كان موضوعاهما من المقدمتين مما يصح دخول احدهما في الآخر فاوجب
على جزئيات احدهما ما امكن على جزئيات الآخر او امتنع ويستثنى نقيض التالي وهو انه وجب على جزئيات احدهما
ما امكن او امتنع على جزئيات الآخر لنقيض المقدم وهو ان موضوعي هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول
احدهما في الآخر فهذه طريقة الاشراقيين في بيان الشكل الثاني واما طريقتهم في بيان الشكل الثالث
فهي المشار اليه بقوله قاعدة واذا وجد شيئا واحدا معينا كالاوسط في الثالث وصف محمولين اي محمول
الصغرى وهو الاصغر ومحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان شيئا من احد المحمولين اي من الاصغر موصوف
بالمحمول الآخر اي بالاكبر ضرورة مثل ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان
انسان بل وشيء من الانسان حيوان على اي طريق كان اي تاليف المقدمتين والمعنى انه سواء كان زيد
حيوان صغرى وزيد انسان كبرى او كان بالعكس فانه ينتج الآن الاول ينتج ان شيئا من الحيوان انسان
والثاني ان شيئا من الانسان حيوان واذا كان هذا الشيء المعين اي الاوسط معنى عاما اي قلنا كالانسان
لا جزئيا كزيد على ما هو في المثال الاول فيجعل مستغرقا اي للجزئيات ليصير الصغرى والكبرى محيطتين كقولنا
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فصار هذا الحصر شيء معين موصوف بالامرين اي بالحيوان
والناطق فيلزم ان يكون شيء من احدهما هو الآخر اي بعض الحيوان ناطق وهو المط واذا كان بعض شيء من
موصوفا باحد المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان او كليهما كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل وبعض
الانسان ضاحك بالفعل وعين اي ذلك البعض فيجعل مستغرقا كان هذا وهو كون الحصر شيء معين

موصوف بالامرين حاله ويجعل السلب ايضا جزء المحمول فيتبين الى النتيجة نحو كل انسان حيوان وكل انسان
فهو غير الحجر لينتج بعض الحيوان فهو غير حجر ويكون اي بعد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا
بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة الى السالب واذا كان المقدمتان فيهما
السلبان فيجعل السلبان جزء المحمول صح ايضا كما في قولك كل انسان هو لا طاير وكل انسان هو لا فرس
جاءت النتيجة موجبة وهو ان شيئا مما يوصف بانه لا طاير هو لا فرس وهو ظاهر غني عن التفسير
وان كان احد المقدمتين مستغرقة كقولنا كل انسان حيوان والاخرى غير مستغرقة نحو بعض الانسان كاتب
بالفعل بعد الشركة في الموضوع يجوز اشارة الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفي كلية
احدى المقدمتين فان البعض داخل في الكل فيتعين كون شيء واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف شيء
من احد المحمولين بالآخر وهو المط ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق
اي ولا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين او واحدهما ربما يكون اعم من الموضوع الذي هو الاوسط والطرف الآخر مثال
الاول كل انسان جسم وكل انسان حيوان ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف
كل احدهما بالآخر نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق بل شيء من احدهما هو الآخر نحو بعض الجسم حيوان
وبعض الحيوان ناطق ولو اجملنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول في المقدمتين حصل الاستغناء
لحصول الاكتفاء بضرب واحد وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومدار
اي مدار هذا الشكل على امر واحد وهو تيقن اتصاف شيء واحد وهو الاوسط الموضوع في المقدمتين
بشيئين هما الاصغر والاكبر ومخرجه اي بيانه من الشكل الاول وهو ان هاتين القولين اي الصغرى والكبرى
قضيتان فيهما شيء ما وصف بكل من المحمولين وكل قضيتين فيهما شيء ما وصف بكل المحمولين فبعض موصوفات

احد المحمولين وكل قضيتين فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالآخر ظهر ان القولان
بهذا الحالهما اى بعض موصوفات احد محموليهما بوصف الآخر وقد الحذف عنا التطويلات اى التى
ذكرها المشارق من تكثير الضروب وسائرها والاختلاطات الى غير ذلك فصل
فى الاقترانيات الشرطية والشرطيات ايضا قد يولف منها اقيسة اقترانية كما الفت
من الحمليات واليه الاشارة بقوله ايضا واقسامها لانها اما ان يتركب عن المتصلات او المنفصلات
او الحملى والمتصل او الحملى والمنفصل او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع هو المركب من المتصلتين
والاوسط اما جزء تام من كل واحد من المقدمتين او غير تام من كل منهما او تام من احدهما غير تام
من الاخرى فان كان تاما من كل منهما فينعقد فيه الاشكال الاربعة لانه ان كان تاليا فى الصغرى مقدما
فى الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثانى وان كان
مقدما فيهما فهو الثالث كقولنا فى المتصلات اى فى الاقترانى المركب من المتصلات والشركة
فى جزء تام كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة
فالكوكب خفية لان نتيجه هذا القسم متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالى الكبرى وانما ذكر هذا القسم
دون غيره لانه لم يذكر فى هذا الكتاب الا المهمات وهى ما يكون كثير الاستعمال ولهذا لم يذكر ايضا المركب
من القضيتين ومن المنفصل والحملى ومن المنفصل والمتصل لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث المركب من الحملى
والمتصل ولهذا ذكره وقد شكك على هذا الاقتران بان ملازمة الكبرى فى نفس الامر فجاز ان لا يبقى على تقدير
ثبوت الاصغر اذا كان منافيا لنفسه ويميلوا عليه من افضل الاشكال وهو الاول بانه كلما كان هذا اللون
سوادا او بياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم يكن بياضا وجوابه ان الاوسطان وقع فى الكبرى

كوقوعه فى الصغرى كان الانتاج مما لكن النتيجة تكذب لكذب الكبرى ح وان لم يقع كالسواد الماخوذ
فى الصغرى على الوجه الذى يضاد البياض وفى الكبرى على الوجه المضاد لم يكن الاوسط مكررا ولم يكن قياسا
لهذا السبب وعلى تقدير ان لا يبقى الكبرى صادقة فليس يقادح فى الانتاج اذ ليس من شرط انتاج
القياس صدق مقدماته فان كاذب المقدمات قد ينتج ويستعمل الزاما والشرائط والحدود يعنى
فى الاقترانيات الشرطية حالها كما سبق يعنى فى الاقترانيات الحملية من غير تفاوت فلهذا اكتفى
بما ذكرناه وقد يتركب قياس من شرطية وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين
فالشركة بين الحملية والمتصلة اما فى المقدم او التالى وينعقد الاشكال الاربعة فى كل قسم منها ولم يذكر غير
القسم الرابع لقربه من الطبع ولمسيس الحاجة اليه فان قياس الخلف منحل الى هذا الاقتران ولا من الاشكال
غير الاول ولا من ضروبه غير الضرب الاول اذ لا حاجة فى مباحث الاشراقية الى غيره والى القسم الرابع اشار بقوله
والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما فى التالى والحملية كبرى كقولك كلما كان ح ب وكل ب د وكل د ا
فيحصل النتيجة شرطية متصلة مقدمها مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة تاليف التالى والحملية
كقولنا كلما كان ح ب وكل ب ا فكل ا وهو ظاهر غاية الظهور وقد طعن فيه بان الحملية الصادقة
فى نفس الامر جاز ان لا يبقى صادقة على تقدير صدق مقدم المتصلة فلا ينتج كقولنا ان كان الخلاء موجودا
فهو بعد وكل بعد فهو فى مادة فلو انتج لصدق ان كان الخلاء موجودا فهو مادة لكنه ليس بصادق
والجواب بعد ما عرفت انا لا نسلم كذب النتيجة بل هى صادقة بحسب الالزام فانه لا يمتنع
فى المحال ان يلزم من وجوده نفيه وليس صدق المتصلة الا لصدق اللزوم اذ لا اعتبار بصدق الاجزاء
كما عرفت فصل فى قياس الخلف وسمى به اما لان الخلف هو الشئ الردى او المحال

واما ان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لنقيضه نقيضه المستلزم لاثباته
وكان المط مار من ورايه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من متصلة وحملية
ان كان المط حمليا او من شرطيتين من جزء تام وغير تام ان كان المط شرطيا والاخر استثنائي و
الى هذا اشار بقوله والقياس الذي تبين فيه حقية المطلوب بابطال نقيضه هو قياس الخلف وهو مركب من
قياسين اقتراني واستثنائي كقولنا لو لم يصدق لا شيء من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا على انها مقدمة
حقية ينتج على ما قلنا اي في الاقتراني المركب من المتصل والحملي ان كذب لا شيء من ج ب
فبعض ج ا واثبت حمليته اي هذه النتيجة وهي بعض ج ا المحيطة بان نجعل نقيض المطلوب الذي هو تالي الشرطية
وهو بعض ج ب محيطا بان نجعل لذلك البعض اسما معينا وليكن د فيصير كليا وهو كل د ب ويصير
القياس هكذا ان كذب لا شيء من ج ب وكل د ب وكل ب ا ينتج ان كذب لا شيء من ج ب وكل د ا
ثم نستثني نقيض التالي وهو لا شيء من ج ا على الاول وليس كل د ا على الثاني لينتج نقيض المقدم وهو
لم يكذب لا شيء من ج ب بل هو صادق وفي الخلف تبين ان كذب النتيجة ما لزم وفي اكثر النسخ
ان النتيجة المخالفة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين ان يكون نقيض المطلوب
فيكون نقيض المط باطلا والمط حقا وهو المط وعلى هذا القياس استعماله فيما اذا كان شرطيا وكان الاقتراني
الذي فيه من شرطيتين ومن طعن في انتاج الاقتراني المركب من المتصلة والحملية بما مر جعل قياس الخلف
مركبا من اقيسة استثنائية وبين ذلك من طريقين احدهما ولكن المط ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب ا
مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت نتيجتهما وهي كل ج ا الصدق صورة القياس لكن ليس
كل ج ا على انها بينة الكذب او بين كذبها فلا يجتمعان على الصدق ولكن كل ب ا على انها صادقة

فليس

فليس كل ج ب وهو المط وثانيهما اما ليس كل ج ب او كل ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب وتبين
منع الخلو بان كل ب ا صادق على ما فرض فاما ان يصدق معه كل ج ب اوليس كل ج ب فان كان الثاني
فقد امتنع الخلو بان كل ب ا صادق على ما فرض وان كان الاول انتج مع المقدمة الصادقة كل ج ا
فيمتنع الخلو ايضا وتركبه على هذين الوجهين صحيح لكن الاشهر تركبه من اقتراني واستثنائي وفي تحليله
طريق آخر وهو ان كان كل ج ب وكل ج د لصدق كل ب د على انها مسلمة ثم يقال لكن ليس كل ج د
فينتج ليس كل ج ب وهو المط

الخاتمة

وهو في مواد الاقيسة البرهانية وغيرها
العلوم اليقينية لا يستعمل فيها الا البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية واليقين هو
اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا ليخرج الظن مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركب
وامتناع تغيره ليخرج الاعتقاد المقلد المصيب لانه قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور
ستة اقسام الاوليات والمشاهدات والمجربات والحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة
حدس قوي من النفس بسبب مشاهدات القراين دون الاثر موجب لليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لاختلاف هيآت تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده منها والمتواترات والقضايا التي
قياساتها معها وهي القضايا يحكم العقل بها بواسطة لا تعزب عنها الذهن عند تصور الحدود كقولنا ان
الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فالانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن لكن صاحب الاشراق
جعلها ثلثة اقسام لان تصور طرفي القضية وان كان بالكسب اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما
اولا والاول اوليات ويدخل فيها عنده القضايا التي قياساتها معها لقربها منها وان لم يكن تصور طرفيها
كافيا في الجزم بل توقف على شيء آخر فان كان ما يتوقف عليه احدى القوى الظاهرة او الباطنة من غير انضمام

شئ آخر اليها فهى المشاهدات والا فهى الحدسيات على قاعدة الاشراق وهى ما يكون بسبب الحكم فيه بعد
توسط تصور الطرفين واحدى القوى الظاهرة او الباطنة شيا آخر كحدس قوى من النفس كما فى الحدسيات
عند الجمهور ولهذا لم يذكرها لدخولها فى الحدسيات على قاعدة الاشراق معنى ولفظا ايضا اليلا يرد ذكره
للمجربات والمتواترات بعضا او قياس خفى كما فى المجربات او غيرهما كما فى المتواترات والى ما ذكرنا
اشار بقوله ثم ما نعلمه يقينا من المقدمات ثلثة اقسام لان العلوم منها اما ان تكون اوليا وهو الذى
تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كان تصورها بالكسب وهذه العبارة احسن مما يقال
فى المشهور ان الاولى هو الذى يكفى فى التصديق بها تصور الموضوع والمحمول لانه يخص بالحمليات وعبارته
تشمل جميع اصناف القضايا ولا يتأتى لاحد انكاره بعد تصور الحدود لان الاولى هو الذى يكون تصور طرفيه وان
كان بالكسب كافيا فى الجزم والنسبة بينهما ولا يتوقف فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود كحكمك
ان الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشئ واحد بعينه متساوية وان السواد والبياض لا يجتمعان
فى محل واحد فان قيل لا تم ان حكمك ان السواد والبياض لا يجتمعان فى محل واحد ونحوه كقولهم فى
التلويحات ان الشخص الواحد فى حالة واحدة لا يحل مكانين اولى يكفى فى نسبة بعض اجزائها الى بعض
نفس تصورها دون مشاهدة لافتقار العقل فى نسبة بعض اجزائها الى بعض الى مشاهدة باطنة وذلك ظ
قلنا وان افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة تفتقر اليها فى تصور اجزائه فان تصورها لا يحصل الا بها
واما بعد تحصله فلا تفتقر ذلك التصديق الى غيره فيكفى فى التصديق مجرد تصور اجزائه وان كانت تلك
التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا نريد بقولنا دون مشاهدة ما تفتقر اليها التصور وهى ما يكون
بعد تحصله زائدة عليه وهى مشاهدة النسبة فى المشاهدات يحكم العقل بعين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا

لا على ما ادركه العقل فانه فرق بين ان يكون المدرك بالمشاهدات وهو نسبة المحمول مثلا الى الموضوع كما فى المشاهدات
وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه والمحمول كما فى غيرها وهو فرق دقيق به تميز امثال هذه الاوليات
فى المشاهدات او يكون مشاهدا بتوسط الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات مثل ان الشمس مضيئة او
كحكمك بان لك شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات
باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة او قوى باطنة كالمدركات باحدى الحواس الخمس الباطنة
كحكمك بان لك شهوة وغضبا على ما ذكره او غيرهما كعلمنا بذواتنا وافعال ذواتنا التى مدركات نفوسنا
لا بآلاتها وتخص اى المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب الحكم الكلى فى المشاهدات مثل
ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان كل النفس اذا احست بثبوت المحمول لبعض جزئيات الموضوع استعدت
للحكم الكلى بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة الاحساس بتلك الجزئيات فانها انما تستفيد
بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار فان الحس من حيث هو حس لا يعطى حكما كليا لانه انما يشاهد الجزئى
دون الكلى اذ لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل بما ادرك الحس وادى اليه فان جزم به فهو من
جملة الواجب قبوله وان لم يجزم به لم يعول عليه وبه يخرج جواب من انكر المحسوسات وزعم انها
غير مفيد لليقين واستشهد عليه باغاليط الحس المشهورة لانا لا نعنى بالمشاهدات كل ما نشاهده لينتقض
باغاليط الحس بعضا بل نعنى بها ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن ومشاهداتك ليست بحجة على
غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور فانه اذا لم يكن له ذلك الشعور كالاكمه مثلا فلا يحتج عليه بان الشمس
مضيئة وكذا ان كان له ذلك المشعر لكن لم يكن له ذلك الشعور كاحتجاجك على من لم يشاهد النيل مثلا
فانه كذا فانه لا يصح واما من حصل له ذلك المشعر والشعور فيجوز ان يحتج عليه بها وكون حدسيا

والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر عنها بالاصناف لاجل ان الاختلاف بين اقسام الحدسيات
على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات الستة عند الجمهور بالعوارض لا بالذاتيات المقومة
لماهية القضية من حيث هي هي ولهذا اقد بيّنا اخل بعض اقسام الاوليات او لها المجربات وهي
مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا يامن النفس فيه عن الاتفاق اى عن كون الحكم
اتفاقيا وذلك لانضمام قياس خفى اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ثم يستثنى
نقيض التالى نقيض المقدم كحكمك بان الضرب بالخشب مؤلم دائما مثل بهذا ليشعر بان التجربيات لا يقال
الا فى التاثير والتاثر فلا يقال جربت ان هذا الغار اسود مثلا بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا
مسهل وليس هو اى هذا الحكم الحاصل بالتجربة من الاستقراء اى من الحكم الحاصل بالاستقراء الذى هو حكم على
المشاهدات الجزئية مثلا للحكم الكلى لانه غير مفيد لليقين والتجربة تفيده لانضمام القياس الى المشاهدات
الجزئية والاستقراء هو حكم على كلى بما احد فى جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء
التام كقولنا الحيوان والنبات والجماد متحيز وهو يفيد اليقين لانه فى قوة قياس مقسم يفيد ونظمه ان
يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وان لم
يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيد لما يذكر فانه كان الاستقراء عبارة
عن هذا فيعلم ان حكمنا على كل انسان بانه اذا قطع راسه لا يعيش ليس الا حكما على كلى بما صودف فى جزئياته
فى جزئياته الكثيرة اذ لا شاهد للكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس
بناء على مشاهدة كثير من جزئياته بل نظرا الى نفس الطبيعة والماهية والاستقراء قد يفيد اليقين اذا
اتحد النوع كما فى المثال المذكور اذ كان الاستقراء تاما كما مر واذا اختلف اى النوع فقد لا يفيد اليقين

وانما قال فقد لا يفيد لانه قد يفيد مع اختلاف النوع وذلك اذا كان تاما كحكمك بان كل حيوان
يحرك اذن مضغه فكه الاسفل بما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم يشاهده كالتمساح بخلاف
ما شاهدته فانه يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهى قضايا يحكم
بها الانسان لكثرة الشهادات اى من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسيا لا متواترا
اذ المعتبر فيه الكثرة يقينا بشرط عدم امتناع المخبر عنه ولا من التوافق على الكذب وانتهائها
الى من شاهد المخبر عنه كالحكم بوجود مكة فى زماننا ووجود جالينوس وغيره فى ازمنة متعارضة ويشترط فيه
استواء الطرفين فى ذلك الزمان والواسطة فى حصول العدد التواترى وانما ترك ذكر اشتراط كونه
مسندا الى الحس لظهوره وانه لو اطبق اهل العلم بالاخبار على ان العالم قديم او محدث او على اجتماع
النقيض ونحوهما لما افاد اخبارهم يقينا لانه عن امر معقول لا عن محسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون
الشى ممكنا فى نفسه وتامن النفس عن التواطؤ واليقين وهو القاضى بوفور الشهادات لانه اذا حصل
علم ان عدد الشهادات قديم وليس لنا ان نحصر عددها اى عدد الشهادات فى مبلغ يعنى كما حصره
بعض اهل الظاهر فى عدد كمن حصره فى اربعين الذى به ينعقد الجمعة فى بعض المذاهب او ثلثمائة و
ثلثة عشر عدد اهل بدر الى غير ذلك الحكايات الباردة فان ذلك لا يتعلق بعدد لو ثر النقصان والزيادة
فيه لحصول الجزم من كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع ساير الشرائط والقراين قرب يقين حصل
من عدد قليل وللقراين مدخل فى هذه الاشياء كلها اى فى المتواترات والتجربيات والحدسيات
عند الجمهور بحدس منها اى من القراين الانسان حدسيا فيحكم بسببه وانما جعل الثلثة من اصناف
الحدسيات على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف اثنين دون الثالث

وهو الحدسيات عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة الاشراق دون الاولين وحدسياتك
ليست حجة على غيرك اى وحدسياتك على قاعدة الاشراق للشمل الثلثة كما قال فى التلويحات
وتبينك التواترى والحدسى والتجربى ليس حجة على غيرك اذا لم يحصل من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر
وفيه تنبيه على انه لا يجوز استعمال هذه القضايا فى القياس يراد به افادة اليقين للغير او تعقيبه
افحام الخصم اما الاول فلما ذكر من جواز ان يكون بها يحصل للمستدل بها من اليقين غير حاصل لذلك الغير واذا لم
يحصل له مقدمات القياس بعض لم يحصل له النتيجة يقينية ايضا واما الثانى فلانه لو حصل له منها اليقين
كما حصل للمستدل ثم انكر ذلك على وجه المعاندة لم يكن لنا سبيل الى افحامه لعدم الطريق الى كشف
دعواه فهذه الستة التى جعلها ثلثة هى مواد الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس مركب منها يسمى
برهانا كيف ما كان القياس من استثنائى و اقترانى حملى او شرطى ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع
فى غير اليقينية وهى ايضا عند الجمهور ستة اقسام الاول الوهميات وهى قضايا كاذبة توجبها الوهم
الانسانى فى غير المحسوسات سواء تعلق بالمحسوسات كحكمنا بان وراء العالم فضاء لا يتناهى ام لا
كحكمنا ان كل موجود مشار اليه ويعرف كذبها بان الوهم مساعد العقل فى المقدمات المنتجة بنقيض
حكمه كمساعدته لعقل المنفرد بالميت بانه لا يتحرك ولا يبصر ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه
والاحتراز عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهى ان الميت لا يجوز الخوف منه
والاحتراز عنه فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا اشار اليه بقوله وكثيرا ما يحكم
الوهم الانسانى بشئ ويكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم فى المعقولات الصرفة حكمها فى المحسوسات
كالحكم بالنفس والعقل وللموجود لا فى جهة لان عنده موجود فى جهة ومشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس

وهو يدرك الموجود الا كذلك واما احكامه فيما يحسن به فصحيحة ان شهد له العقل بذلك كحكمه ان الجسمين
لا يكونان فى مكان واحد فى زمان واحد ويساعد العقل فى مقدمات منتجة لنقيضه اى نقيض ذلك
الشئ الذى حكم به فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلمه على ما مر من المثال ومثال آخر اخص بهذا الوضع وهو
انه يساعد العقل فى ان الانسان الكلى موجود فى الذهن وانه ليس فى جهة فاذا وصل الى النتيجة
وهو ان الموضوع لا فى جهة انكرها وكل ما انكر العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل
لان ما خالف العقل يستحيل ان يكون عقليا لقوله والعقل لا يوجب بالنقيض خلاف مقتضى آخر له
بخلاف الوهم فانه قد يوجب ذلك كما قررنا والثانى المشهورات وهى قضايا يحكم العقل بها
لعموم اعتراف الناس بها اما لمصلحة عامة او لرافة او حمية او لقوى وانفعالات من عادات
وشرايع وآداب كقولنا العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينها وبين الاوليات
هو انا اذا جردنا انفسنا عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا لان دفعة
من ان شاهدنا احدا ولا سائم عرض علينا هذه القضايا فانا لا نحكم بها بخلاف الاوليات
ولان الاولى نحو النفى والاثبات لا يجتمعان قد يكون مشهورا اذ المعتبر فى شهرتها تطابق الآراء
عليها لا مطابقتها لما عليه الامر فى نفسه فالمشهور قد يكون اوليا اى فطريا وقد لا يكون فلهذا قال
والمشهورات ايضا قد لا تكون فطرية وانما قال ايضا لتعلم ان الوهميات ايضا قد لا تكون فى مكانين وكون
هذا الحكم عقليا لا ينافى كونه وهميا لانه قد يتفق حكمهما لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك
الوهم لانه لا يدرك الا كذلك وكليا من حيث هو مدرك العقل فمنه اى فمن المشهورات
الذى هو غير نظرى ما يتبين بالحجة كحكمنا بان الجهل قبيح اى من المشهورات باطل انظر الى كذا لما

او مظلوما ان لم يأول بان نصرة الظالم كفه عن الظلم والا كان حقا لا باطلا وقد يكون الاولي
مشهورا ايضا من حيث عموم الاعتراف به وذلك لا من حيث كونه حقا وان كان سبب الشهرة
وعموم الاعتراف به ذلك كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي ومشهور باعتبارين و
الثالث المقبولات وهي قضايا يوجد عن شخص يعتقد فيه اما لامر سماوي او لمزيد عقل ودين
كالماخوذات من افاضل السلف واماثل الخلف وهو المراد من قوله ومن القضايا ما يقبل
ايضا عمن يحسن به الظن والرابع المخيلات وهي قضايا يؤثر في النفس حالة الورود
عليها تاثيرا عجيبا من قبض وبسط صادقة كانت او كاذبة كقولك في ترغيب شرب
الخمر انها ياقوتة سيالة وفي تنفير تناول العسل انه مرة مقيئة فيرغب النفس في الاول وتنفر
عن الثاني واليه اشار بقوله ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق وفي اكثر النسخ ما لا يؤثر بتصديق بل بقبض و
بسط وسميت المخيلات كحكمك بان العسل مرة مقيئة وانما لم يقل في المقبولات وسميت بها
لان قوله ومن القضايا ما يقبل يدل على اسمها والذي مس عنه في هذا الكتاب المشبهات وهي
قضايا يحكم العقل بها لمشابهتها للواجب قبوله او لغيره وليست هي اياها وسنذكر
اسباب الاشتباه في المغالطة ان شاء الله العزيز وهي المراد بقوله ومنها قضايا اي ومن القضايا
قضايا مروجة مشبهة بامر لترويج بالتزوير وسنذكرها يعني في المغالطة وعند الجمهور الذي من المسلمات وهي
قضايا يوخذ من الخصم ليبني عليها الكلام في ابطال مذهبه او دفعه حقة كانت او باطلة كتسليم
الفقيه كون القياس والاجماع وغيرهما من القواعد حجة والمهندس امتناع احاطة خطين مستقيمين
بسطح والسادس من المظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشيء

مع الشعور بامكان نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق وكانه لم يذكرهما لدخول المسلمات
في المقبولات باعتبار والمظنونات في المشهورات باعتبار آخر وفي لفظه في التلويحات
تنبيها تلويح الى ذلك فلا يستعمل في البراهين الا اليقيني سواء كان فطريا او مبنيا على فطري في قياس صحيح
في قياس صحيح واما غير اليقيني فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة وسفسطة
والغرض منه بعد الامتحان والتحرز عنه افحام الخصم وتغليطه ومن المشهورات والمسلمات جدلا
والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام الخصم ودفعه ومن المقبولات و
المظنونات خطابة والغرض منها ترغيب المستمع فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر المعاد
وحثه على مواظبة العبادات والمواساة في الصدقات ومن المخيلات شعرا والغرض
منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير وترويجه الاصوات الطيبة والالحان الحسنة **فصل**
التمثيل هو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون
حادثا قياسا على البيت غير مفيد لليقين وهو ما يدعى فيه شمول حكم كالحدوث لامرين كالعالم
والبيت بناء على شمول معنى واحد لهما وهو التاليف والفقهاء يسمونه قياسا والصورة
التي الحكم فيها ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة جامعة
فحدوده اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ثم تقرر اصحاب الجدل لهذا النمط وهو شمول الحكم للامرين
بناء على شمول معنى لهما بل علية المشترك بطريقين احدهما ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين
والدوران عند متاخريهم وهو ان المعنى الشامل ا اي التاليف حيث عهد كما في البيت
ونحوه كان مقترنا بهذا الحكم اي الحدوث وكذا بالعكس اي ومن حيث انتفى المعنى الشامل

انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيفترقان في محل النزاع وهم في حيز الانقطاع عند
مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهد هذا المحتج ومع جواز انفكاكهما في
موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما ولا افتراقهما في محل النزاع وان قرر على طريقة المتاخرين
وهو ان الحدوث دار مع التاليف وجودا وعدما بمعنى انه وجد في بعض صور وجوده وعدم
في بعض صور عدمه ودوران الشي مع الشي وجودا وعدما على ما ذكرنا من التفسير موجب لعلية
المدار للدائر والتاليف علة الحدوث بعض بالجزء الاخير من العلة وساير الشرائط المساوية
لها لدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما على ما ذكر من التفسير مع ان شيا منها ليس علة
بالاتفاق والثاني ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء المناظرين والترديد الذي لا يكون بين المتناقضين
عند متاخريهم وهو انهم يعدون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذي يسمونه الاصل
او الشاهد كقولهم علة حدوث البيت اما التاليف او الامكان او الجوهرية
او الجسمية وهو ايضا ليس بشي لانا لا نسلم انحصار العلة فيما ذكروا مع كثرة اللوازم
والاعراض لجواز وصف آخر وهو مناط الحكم اي علية لان الترديد غير داير بين النفي والاثبات
ولهذا قال ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه وهو مناط الحكم فرب حكم متعلق
بشي لا يطلع عليه الا بعد حين ثم يثبتون ان ما وراء ما نسب اليه الحكم في الاصل اي ما عدا التاليف
اجازة غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد من موضع آخر كما يقال على حدوث البيت ليست
الامكان والالكانت صفات الباري حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية والا لكان كل جوهر
وجسم كذلك فاذن الذي نسب اليه الحكم اي التاليف استقل دون الاوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر

ثبات

لوجود الحدوث مع التاليف في ذلك الموضع دون الاوصاف المذكورة فعلى الحدوث
التاليف ولا طائل تحته اما الغاء ما سوى الذي نسب اليه الحكم اي الغاء كل ما سواه عن درجة الاعتبار
لا يتمشى ولا يتم لان ما سواه خصوصية محل الوفاق مع احتمال كونها شرطا لعلية المشترك او
كونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله لبقاء احتمال ان يكون اي الحكم في الاصل لخصوصه
اي لخصوص الاصل وتشخصه ونفسه لا للمعنى يجوز ان يتعدى اي من المعاني المشترك بينهما
او لمجموع الاوصاف اي او لبقاء احتمال ان يكون الحكم في الاصل لمجموع الاوصاف
وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا وعند النزول عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية
او المجموع اي بعد تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم المطلوب
وهو كونه مضافا الى ما عينوه فانه لجواز ان يكون اسمه كل واحد من قوله اثنان اثنان
ومن قوله او ثلثه ثلثه ومن قوله وكل مرتبة من العدد وخبر كل له مدخل اثنان اثنان او ثلثه ثلثه
وكل مرتبة من العدد له مدخل لان كل مرتبة لها خواص ليست لغيرها فيجوز ان يكون الصالح لاقتضاء
الحكم هو اثنين اثنين او ثلثه ثلثه من تلك الاوصاف دون الآحاد ذا وذاك فلا بد لهم من
حصر عقود الاعداد وابطال دخولها في العلية وذلك غير سهل وايضا يحتمل انقسام ما عينوه
اي التاليف الى قسمين اسري مثلا وعنصري لا يلازم اي الحكم هو الحدوث لا لاحدهما وهو
التاليف العنصري ولا يوجد اي ذلك القسم الذي يلزمه الحكم في محل النزاع فلا يثبت
الحكم فيه وهذا اقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط والفرق
ان هناك جوز اضافة الحكم الى وصف غير التاليف وههنا جوز اضافته الى هذا التاليف

الخاص فمن حيث ان الخاص مغاير العام كان مثل الوجه السابق لكونه مضافا الى وصف
غير التأليف المطلق ومن حيث انه مضاف الى التأليف وان كان خاصا كان غير الوجه
السابق فلهذا قال يقرب منه ودعوى استقلال الوصف الذي عينوه في موضع آخر لا ينفعهم
لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين الى انهما ينضم اليه فيقتضي الحكم
اي لذلك الموضع ايضا صفات اخرى هي اجزاء العلة ان اقترن التأليف بها اقتضى الحكم
وهو الحدوث وان انضم الى هذه ايضا اقتضاه فهو جزء غير مستقل بالاقتضاء فكان للحدوث
وهو حكم عام علتين مستقلتين متغايرتين جزء كل منهما التأليف لجواز اجتماع العلل الكثيرة
على معلول واحد نوعي واليه اشار بقوله ويجوز ان يكون الحكم واحد عام كالحرارة مثلا اسباب كثيرة
كالحركة والشعاع ومجاورة جسم حار كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع معه آخر اي مع التأليف
وصف آخر فيقتضي الكل بالاجتماع ذلك الحكم ويعود الكلام الى عد الاوصاف ان التزم
بعدها في الموضع الثاني لاحتياجه الى السبر والتقسيم في الموضع الثاني والغاء ما سوى
التأليف عن درجة الاعتبار وفيه من الفساد ما فيه وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العام في
المواضع المتعددة بالعلل المتعددة ويبنون الحجة عليه ثم يرجع حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون
لو جاز ان يكون لحكم واحد عام علل متعددة لكانت المتحركة لها علة اخرى غير الحركة قياسا
على الحرارة المعللة بامور متعددة وليس فليس فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتني عليه التمثيل وهو
عدم جواز تعليل الحكم العام بعلل متعددة وايضا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عام علل
لا يصح قاعدتهم ان العلة في الشاهد اي الاصل علة في الغائب اي الفرع وكذا الشرط

اي وكذا لا يصح قاعدتهم ان الشرط في الشاهد شرط في الغائب لجواز ان يكون لشيء عام او متخصص
علل وشروط على سبيل البدل واما العام فقد تقدم مثاله واما المتخصص
فيأتي مثاله ان شاء الله العزيز ومن قواعدهم ايضا ان ما دل على امر في الشاهد دل
على مثله في الغائب فيقال ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العام فنسبتها الى
الشاهد والغائب سواء فلا حاجة الى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد
مدخل في الدلالة او اثبات ثبوته في الفرع لجواز كون خصوصية الاصل شرطا لعلية
المشترك او خصوصية الفرع مانعة عن علية المشترك لم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من برهان

فصل وهو في انقسام البرهان الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة
الطرفين ذهنا وعينا اي علة لتصديق العقل بانتساب الاكبر الى الاصغر نفيا او اثباتا في
الذهن وللوجود اي لثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه عنه في العين وهو الخارج المعبر عنه بنفس
الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار وكل ما مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمس
النار علة لثبوت الاحتراق للخشب في الذهن والعين والبرهان الذي فيه ذلك اي ذلك الاوسط
يسمى برهان لم لاعطائه اللمية بالوجهين فان اللمية هي العلة ولا يشترط في برهان اللم كون
الاوسط علة للاكبر نفسه بل علة لوجوده في الاصغر وان كانت معلولة كقولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم فالحيوان ليس علة لوجود الجسم في الخارج لانه معلول وجوده فيه بل لوجوده
وهو للانسان وقد يكون اي الاوسط علة لنسبة الطرفين في الذهن فقط اي يكون علة
للتصديق فحسب لا له وللوجود ويسمى برهان ان لاقتصاره دلالة على انية الحكم اي على ثبوته دون لميته

في نفسه وقد يكون هذا الاوسط اى الدال على انية الحكم دون لمية معلول النسبة اى نسبة الاكبر الى الاصغر
في الاعيان الا انه اظهر عندنا اى الا ان الاوسط يكون اظهر عندنا اى من النسبة فلهذا يجوز
ان يستدل به عليها لا بها عليه كقولك هذا الخشب محترق وكل محترق مسه النار فهذا
الخشب مسته النار فالاحتراق الذى هو الوسط معلول النسبة التى مماسة النار للخشب
وقد لا يكون هذا الاوسط معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان الاوسط والاكبر متلازمين
ومعلولى علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب **فصل**
في بيان المطالب ولان العلم منقسم الى التصور والتصديق فالمطلب اما ان يتوجه نحو اكتساب
التصور وهو اثنان ما واى او التصديق وهو ايضا اثنان لم وهل ومطلب ما يطلب اما شرح
الاسم كقولنا ما العنقا ويجاب بتفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وهو ما حد بحسب الاسم واما رسم
بحسبه او ماهية المسمى بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب باصناف القول في
جواب ما هو ويقع الحدود الحقيقية في الجواب وانما اقيمت الرسوم مقامها توسعا او
اضطرارا وطلب مفهوم الشيء يشملها فلهذا قال والمطالب منها مطلب ما ويطلب منها مفهوم الشيء
ولانه يجوز وجود الشيء في ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي الاضلاع عند من لم يعرف
الشكل الاول من كتاب الاصول فاذا سال سائل عن مفهوم الاسم الدال عليه فقال ما المثلث
المتساوي الاضلاع كان الجواب وهو سطح يحيط به ثلثه خطوط متساوية حدا بحسب الاسم واذا
عرف وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة فالجواب الواحد يكون حدا بحسب
الاسم والحقيقة بالنسبة الى شخصين او الى شخص في وقتين وهل اما بسيط يطلب وجود الشيء

او لا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة ام لا وتخلل في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما لان السوال عن
وجود الشيء يكون بعد معرفة مفهومه لان ما لا يفهم لا يسال عن وجوده وعدمه ولجواز العلم
بمدلول اللفظ مع الشك في وجود مدلوله جاز هذا السوال واما السوال عن ماهية يكون بعد معرفة
وجوده لان طالب ماهية الحركة انما يطلب حقيقة امر موجود فيتقدم علمه بوجوده ويكون بهل البسيط
واما مركب يطلب وجود شيء له كقولنا هل الحركة دائمة ام لا وقوله وهل ويطلب به احد طرفي
نقيض ما قرن به يشملها لان ما قرن به ان كان الموجود فهو البسيط والا فهو المركب
لان الموجود محمول في هل البسيط ورابطة في المركب كما يقال الحركة موجودة بحال الدوام او لا
وجوابه باحدهما اى باحد طرفي النقيض وهو انها موجودة ام لا في البسيط ودائمة ام لا في المركب
واى ويطلب به التمييز اى تمييز الشيء عما يشاركه في الجنس او في الوجود تمييزا ذاتيا او عرضيا
كقولنا اى حيوان هو فيجاب بانه ناطق او صاهل ولم ويطلب به علة التصديق اى الحد الاوسط
المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم حادثا فيقال لانه متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث وقد يطلب به علة الشيء في الاعيان كقولنا لم كان المغناطيس يجذب الحديد
فهذه هي المطالب العلمية وانما سماها اصولا لانه لا يقوم غيرها مقامها ولرجوع غيرها اليها
ولا يحتاج الحد والبرهان اليها دون غيرها ولهذا تسمى ايضا بامهات المطالب ولان من لا
يعرف مفهوم اللفظ كما لا يسال عن وجوده مطلقا كذلك لا يسال عن وجوده بصفة كذا ولا عن
العلة في انتسابه الى غيره او في وجوده في الخارج او في اتصافه بصفة كذا فيلزم تقدم مطلب بحسب
الاسم على جميع المطالب وهو واضح ومن فروعها اى فروع اصول المطالب وهي ما ينبغي

بغيرها عنها كيف الشيء وما يقال في جوابه كيفية مثل ان الشيء اسود او ابيض وكم وما يقال في
جوابه يسمى كمية كانت متصلة وهي التي لاجزائه عند التجزية حد مشترك كالمقادير او منفصلة
وهي ما لا يكون كذلك كالاعداد واين الشيء ويطلب به نسبة الشيء الى مكانه ومتى ويطلب
به نسبة الشيء الى زمانه وقد يغني عنهما اي عن اين ومتى اي اذا اقترن بما يطلب
كما يقال في اي مكان هو او في اي زمان هو فيغني اي عن اين ومتى وعلى هذا غيرهما
نحو على اي كيفية هو او على اي كمية هو والمشهور ان هل المركب يقوم مقامهما جميعا فانه اذا قيل
كيف لون زيد وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده فيقوم مقامها هل كونه ابيض ام لا او
هل طوله اربعة اذرع ام لا وهل هو في البيت ام لا وهل وجد في الزمان الفلاني ام لا ومن
المطالب من الشيء ويطلب به خصوص ما عرف انه عاقل لذاته لاختصاص من باولي العقل ويجاب
بانه زيد ونحوه وكلها مطالب جزئية تنزل عن ان تعد في الامهات لانها يطلب علوما جزئية
بالقياس الى المطالب المذكورة ولا نعم فايدتها فان ما لا كيفية له لا يسأل عنه بكيف وكذا اخواتها

المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين احرف اشراقية وبين احرف المشائين

الفصل الاول في المغالطات اقول قبل الشروع فيه ان صاحب الكتاب لم يورد في هذا
الباب انواع الغلط بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي بل اقتصر على ايراد بعضها
وذكر امثلة منثورة وانا اقدم ذكر اسبابه فان في ضمنه يجيء ذكر انواعه فنقول كل قياس
ينتج ما يناقض وضعا ما فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا والا فسفسطي
يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدل ولا بد فيهما من ترويج نقيضه متشابهة اما في مادة

بان يشبه الحق او المشهور او لا يكون شيئا منهما او في صورة بان يشبه ضربا منتجا او لا يكون
اياه فالمغالطة قياس يفسد صورته او مادته او هما جميعا والآتي به غالط في نفسه مغالط
لغيره ولولا الفضول وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره لما تم للمغالط صناعة وهي صناعة
كاذبة ينتفع بالعرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن
بها او يعاند بموادها المشابهات لفظا او معنى ومن المشابهات معنى الوهميات وهي
ما يحكم به بديهة الوهم في المعقولات الصرفة حكمها في المحسوسات على ما مر وهذه الصناعة اجزاء
ذاتية صناعية وخارجية والاولى ما يتعلق بالتبكيت المغالطي وعلى هذا نقول ان اسباب الغلط
على كثرتها يرجع الى امر واحد كما قلنا وهو عدم التمييز بين الشيء وبين ما يشبهه ثم انها تنقسم
الى ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعاني والاول ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركيبها
والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان يكون
مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره ويدخل فيه الاشتراك والتشابه
والمجاز والاستعارة وما يجري مجراها ويسمى جميعا بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق باحوال
الالفاظ وهي احوال ذاتية داخلة في صيغ الالفاظ قبل تحصلها كالاشتباه في لفظ المختار
بسبب التصريف اذا كان لمعنى الفاعل او لمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصلها كالاشتباه
بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب ينقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب
كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظة هو يعود تارة الى المعقول واخرى الى
العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب فيه موجودا فيظن

معه وما هو يسمى تفصيل المركب والى عكسه ويسمى تركيب المفصل واما المتعلقة بالمعاني فلا بد وان
يتعلق بالتأليف بين المعاني اذ الافراد لا يتصور فيها الغلط لو لم يقع في تأليفها نحوا ما و
لا يخلو من ان يتعلق بتأليف يقع بين القضايا او بتأليف يقع في قضية واحدة والواقع بين
القضايا اما قياسي او غير قياسي والمتعلقة بالتأليف القياسي اما ان يقع في القياس نفسه لا بقياسه
الى نتيجة او يقع فيه بقياسه الى نتيجة والواقعة في نفس القياس اما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته
وكما يكون مثلا بحيث اذا رتبت المعاني فيه على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا واذا رتبت على
وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق
من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيها يكذب الصغرى ومع حذفه
عنها يكذب الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى لتصدق فاختلت صورة القياس
لعدم اشتراك الاوسط ويشبهه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا لان
الاسماع الذي هو تالي الصغرى قلبي وهو الذي هو المقدم الكبرى سمعي وتقرير الباقي لا يخفى بعد
الاطلاع على المثال الاول واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير منتج وجميع ذلك يسمى سوء التأليف
وباعتبار البرهان وهو التبكيت باعتبار غير البرهان واما الواقعة في القياس بالقياس الى النتيجة
فينقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات
ويسمى مصادرة على المطلوب والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون هي المطلوبة من ذلك القياس
ويسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بصفائحه لو كان بصفائحه لتحرك
على قطره الاقصر لزم الخلاء وهو مح اذ المحال لزم من كونه مصابل منه مع تحركه حول الاقصر اذ

اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك واما الواقعة في القضايا لا بقياس فيسمى جميع المسائل
في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان لافادته اذ غيره ليس بكاتب واما المتعلقة
بالقضية الواحدة فاما ما يقع فيما يتعلق بمجرى القضية جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما في مكان
الآخر ويسمى ايهام العكس واما ان يقع فيما يتعلق بجزء واحد منها وينقسم الى ما يورد فيه بدل
الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
كمن رأى الانسان انه يلزمه التوهم والتكليف فظن ان كل متوهم مكلف وكمن رأى انسانا
ابيض يكتب فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ التوهم والابيض بدل الانسان
والى ما يورد فيه الجزء نفسه ولكن لا على الوجه الذي ينبغي كما لو يؤخذ معه ما ليس منه نحو زيد
الكاتب انسان او لا يؤخذ معه ما هو منه من الشرائط او القيود كمن يأخذ غير الموجود كاتبا
غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحمل فقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لفظية يتعلق
ثلثة منها بالبسائط هي الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلثة
منها بالتركيب وهي التي في نفس التركيب وتفصيل المركب ومركب التفصيل وسبعة معنوية
اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التأليف والمصادرة على المطلوب ووضع
ما ليس بعلة علة وجميع المسائل في مسئلة واحدة وثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام
العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعة
لصناعة المغالطة واما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق
الكلام على الكذب بزيادة او تأويل وايراد ما يحيره او يخجله من اغلاق العبارة او المبالغة

فى ان المعنى دقيق او السفاهة او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالحشو والهذيان والتكرار وغير ذلك
مما اشتمل عليه كتاب الشفا وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المصنف للخارجيات لانه
لا يتعاطاها الا من ليس له قدم راسخ فى العلم ولا معرفة بالقوانين المغالطية المختصة بالاقيسة
فكان فى طبعه ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا انى لم
ار اسمال اللسه عليها لكونه اكثر استعمالا فى زماننا اذ الاكثرون لعدم معرفتهم القوانين ومحبتهم
الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى امور خارجة عن القياس يقصدون فيه ابدا الخصم
والاستيلاء عليه وايهام العوام المستمعة انهم قهروه وسكتوه واذ تكلمت على القوانين
المغالطية المنحصرة فى الاقسام الثلثة عشر فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب ولننسب كل مغالطة
ذكرها الى قسم منها مع تمثيل ما لم يذكر له مثالا لكن يجب ان تعلم ان اصطلاحه فى المغالطات
من انها اما بسبب الصورة او المادة او بسببهما هو غير الاصطلاح المذكور فى التقسيم الحاصر
فانه كثيرا ما يذكر فى اقسام احدهن الثلثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما
ذكرت ذلك لئلا تنسب ما يوهمه الى غلطة فان الرجل اعظم من يخفى عليه امثال هذا فنقول
انه قد يقع الغلط فى القياس بسبب ترتيبه اى صورته وهو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا ككون
الكبرى جزئية فى الاول والثانى او الصغرى سالبة فى الاول والثالث وقد عرفت انه من
الاغلاط المعنوية ويسمى سوء التاليف او التبكيت باعتبار البرهان وغيره ومما يتعلق بذلك
اى بالغلط الواقع بسبب الترتيب ان لا ينتقل الحد الاوسط بكليته الى المقدمة الثانية كما يقال الانسان
له شعر وكل شعر نبت لينتج ان الانسان نبت فان الحد الاوسط الذى هو محمول الصغرى له شعر

٦٥

ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب سوء التاليف ولا يكون اى الاوسط متشابها فيهما
اى فى المقدمتين الاولى والثانية اعنى الصغرى والكبرى بسبب اختلافه فيهما معنى كاختلاط العوام
والفعل مثلا نحو قولهم الساكت متكلم والمتكلم ليس بساكت لينتج الساكت ليس بساكت وذلك
لاختلال الترتيب من حيث المعنى لا بسبب لفظ فكانه من الموضوع او المحمول على ما ظن كقولهم
الانسان وحده ضاحك وكل ضاحك حيوان لينتج ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما يكذب
اذا كان الاوسط فيها متشابها لكون وحده جزء الموضوع حينئذ واستلزامه كذبها لا غير
متشابه وهو ان يكون جزء المحمول يصدق على النتيجة وان لم يتكرر الاوسط وكذا لو جعل وحده
جزء من المحمول فقيل الانسان هو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو حيوان لجاءت النتيجة
الانسان حيوان وهى صادقة فاذن ليس الغلط فى هذا المثال عدم تشابه الوسط ليصلح مثالا
له بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه آخر وهو ان الصغرى
مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان ضاحك
وهى ينتج مع الكبرى نتيجة صادقة والسالبة لا شئ من غير الانسان بضحاك وهى لا ينتج مع
الكبرى شيئا اذ شرط صغرى الاول الايجاب واذا كانت الصغرى قضيتين واخذت
واحدة وقع الغلط ضرورة لتوهم انه ينتج الانسان وحده حيوان وهو كاذب واعلم ان
هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمة جمع المسائل فى مسئلة واحدة
وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فاعرفه فانه دقيق او لا يكون اى الوسط معمولا
على الكل يعنى فى الكبرى لان شرطها الكلية فى الشكل الاول كقولك كل انسان حيوان

والحيوان عام لينتج ان كل انسان عام وهو خطأ قد نشأ من اهمال المقدمة الثانية
اى من اهمال شرطها وهو الكلية ولهذا اعقبه بقوله وكون الحيوان فى المقدمة الثانية غير
مقول على الكل اذ ليس كل حيوان عاما بل هو اى الحيوان المحمول عليه العام مخصص بالحقيقة
الذهنية فلا يتعدى اى الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى
الحيوان بحسب وموضوع الكبرى العام الذى هو كلى واحد يصدق عليه ما لا يتعدى الى مخصوصات
على ما نص عليه فى الشفاء والسر فيه انه ليس معنى قولنا الحيوان عام ما صدق عليه الحيوان من الافراد
الشخصية بل ما صدق عليه وان لم يكن منها كالحيوان الذى هو جنس والذى هو غير جنس كالطبيعة
ولان العام يصدق على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير لزوم ان
النوع او الشخص جنس على ما ظن من انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة كما فى الاشارات و
التلويحات لزم ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة
على ما ذهب اليه فى التلويحات ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام
يقع تارة موقع كل وتارة يدل على الطبيعة الاصلية هو من باب الغلط بسبب فى جوهر اللفظ
ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب احواله العرضية ان نظرنا الى ما يدخل عليه الالف واللام
ويحصل دونه وباعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمتين من باب
سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة لانه بحيث لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت
الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يبق قياسا على ما تقدم اى لا يكون احد الطرفين
اى الاصغر والاكبر فى النتيجة على ما ذكر فى القياس اما الاصغر فكما يقال الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة

وراء

وراءه وكل جسم لا جهة وراءه فلا يتخرق ويستنتج منه فالفلك لا يتخرق فان موضوع الصغرى
هو الفلك المحدد وليس موضوع النتيجة وهو الفلك مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد كامل النظر
فى العلوم البرهانية وكل كامل فى علوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو الحكيم فان المنكر عن المعرف
المقتضى للحصر وهذا الغلط باعتبار الحد وهو اعتبار الحمل وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة
علة فاذا اخطأت ما معنى اى من شروط الاشكال امنت من الغلط فى هذه الاشياء
اذ الغلط فى كلها لاهمال الشرائط على ما لا يخفى وقد يقع الغلط بسبب المادة كالمصادرة
على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعينها مورودة فى القياس متغيرة فى اللفظ
كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضاحك لينتج ان الانسان ضاحك فالكبرى والمطلوب شئ
واحد من جهة المعنى ولو قلت كل ضحاك انسان وكل انسان بشر كان الصغرى والمطلوب
هو كل ضاحك بشر واحدا لكن يجب ان تعلم ان الخلل فى المصادرة على المطلوب الاول ليس
جهة مادة القياس ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول
اللازم من القياس ليس قولا آخر اعنى المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك على ما عرف
فى حد القياس او كما يكون المقدمة اخفى من النتيجة كما يقال شئ كذا اجزاء الجوهر وكل ما هو جزء
الجوهر جوهر فشئ كذا جوهر لان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشئ حملا
ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا كحمله على الابيض مثلا فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذى
هو جوهر مع انه ليس بجوهر فاذن قولنا كل ما هو جزء الجوهر اخفى من قولنا شئ كذا جوهر وهذا ليس
من باب الاغلاط المادية بل من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الاخفى وان كان علة

فی بعض الامر لکنه لا یکون علة فی التصدیق والعلة القیاسیة یجب ان یکون علة للتصدیق
الذی فی النتیجة فان کانت مع ذلک علة فی نفس الامر کانت لمیة والا کانت انیة
او مثلها ای مثل النتیجة فی الظهور والخفا کقولک العالم متغیر وکل متغیر حادث
فالعالم حادث لتساوی النتیجة والکبری فی الظهور والخفا فلا یکون ای علی تقدیر تماثل
النتیجة والمقدمة یتبین بها ای بالمقدمة اولی من تبیینها بالنتیجة وفی جعل هذا وما
قبله من المغالطات یظن انهما لا یغلطان غایة ما فی الباب ان القیاس لو اشتمل علی
مقدمة کذلک لا یتم لا انه یغلط ولهذا لا یدخلان فی قسم من اقسام الثلثة عشر المذکور
المنقسم کلها الی ما یورد علی وجه الغلط او ما یورد علی وجه الغالط اما عنادا او امتحانا او
ما یکون المقدمة کاذبة یغلط فیها لاشتباه اللفظ لان الذهن السلیم لا یصدق الکاذب الا اذا کان
مشابها للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من اداة ای من جهة الاداة بسبب اشتباه
مصرفها نحو کل ما یعلمه الحکیم فهو کما یعلمه فان لفظة هو یجوز عودها الی ما یعلمه الحکیم فیصح الکلام والی
الحکیم فیکذب للزوم کونه حجرا مثلا لانه یعلمه مع انه لیس ما یعلمه او اسم ما ای او الاشتباه
اللفظ من جهة اسم ما مجازی او مستعار او غیرهما کقولنا بعض المنقوش فرس وکل فرس
حیوان لینتج ان بعض المنقوش حیوان والسبب فیه اشتباه الفرس المجازی الذی هو محمول
الصغری بالحقیقی الذی هو موضوع الکبری او ترکیب کقولنا هذا غلام حسن بالسکونین
لاحتمال ان یکون الحسن مضافا الیه للغلام او صفة له او تصریف یحتمل الوجوه ای او کاشتباه
اللفظ من جهة تصریف یحتمل الوجوه نحو المختار لاحتمال کونه مصرفا عن المخبر بکسر الیاء لیکون فاعلا

او عن المخبر بفتحها لیکون مفعولا فلهذا قال او تصریف یحتمل الوجوه ولا یخفی علیک انه لیس
منها من الاغلاط المادیة بل الاول من باب الاشتراک بحسب الترکیب والثانی من باب الاشتراک
اللفظی والثالث من باب الغلط بسبب فی احوال اللفظ العرضیة باعتبار ومن باب الغلط
بسبب فی نفس التالیف باعتبار والرابع من باب الاشتراک فی الاحوال الذاتیة للفظ
وقد یقع الغلط بسبب تقدم السلوب ای علی الروابط وتاخرها ای عنها وتکررها ای
بسبب تکرر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنی عند تکررها فان افرادها سلب وازواجها
ایجاب لان سلب السلب اثبات وکذا الجهات ای یقع الغلط بسببها ایضا لتقدمها علی
السلوب وتاخرها عنها کما یظن ان قولنا لیس بالضرورة وبالضرورة لیس وهو خطا فان الاول یصدق علی الممکن
کقولنا لیس بالضرورة کل انسان کاتبا مثلا دون الثانی لکذب قولنا بالضرورة لیس کل انسان
کاتبا فاخذ سوالب الجهات کسالبة الضرورة مثلا مکان السوالب الموصوفة بالجهات کالسالبة
الضروریة خطا لتغایرهما لفظا ومعنی وکذا سالبة الوجود عن السالبة الوجودیة وقس علیهما سایر
الجهات ولیس قولنا لا یلزم ان یکون ای الذی هو الممکن العام او الخاص کقولنا لا یلزم ان لا یکون
ای الذی هو الممتنع وما لیس بممکن ای بالامکان الخاص فلا یکون ضروری الوجود او العدم
لصدقه علی کل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممکن ان لا یکون ای بالامکان الخاص
فانه بعینه ممکن الکون الا ان یعنی بالامکان ما لیس بممتنع وهو العام فانه لا ینقلب موجبة الی
سالبة وسالبة الی موجبة وقد عرفت هذا من قبل فلا حاجة الی الاعادة واذا اجملت السلوب
علی ما قلنا او الا ای للمحمول او الموضوع ولا تستعمل الزاید ای علی سلب واحد وعدلت الی اللفظ الاتحالی

بجب طالنک کیلا یکثر السلوب والتراکیب اللفظیة آمنت من هذا الغلط ٧
وفی اکثر النسخ من هذا ای من الغلط الواقع بسبب السلوب اذ لا ابلغ فی التغلیط منها ولهذا
قال والسلوب مغلطة جدا ای والحال ان السلوب یغلط فی الغایة وقد یقع ای الغلط
بسبب السور کما یوخذ البعض السوری کقولنا بعض الزنجی اسود والمراد بعض اشخاصه مکان
البعض الذی هو الجزء الحقیقی کقولنا بعض الزنجی لیس باسود والمراد من ابعاضه کاسنانه مثلا
واحترز بالجزء الحقیقی عن المجازی کالحیوان المحمول علی الانسان فانه اذا قیل انه جزء منه فذلک
علی طریق المجاز لما عرفت ان الجزء لا یکون محمولا من حیث هو جزء او کما یوخذ کل واحد ای
الکل یعنی کل واحد واحد کقولنا واحد من الناس یشبعه رغیف خبز والجمیع ای الکل یعنی الجمیع
وهو الکل المجموعی کقولنا کل الناس ای جمیعهم یشبعه رغیف خبز کل ای کل واحد منهما مکان
الآخر وهذا وما قبله من باب سوء اعتبار الحمل باعتبار ومن باب الغلط فی جوهر اللفظ باعتبار الاشتراک
لفظة کل وبعض بین المعانی المذکورة وقد یقع ای الغلط بسبب ایهام العکس کمن حکم بان کل
لون سواد بناء علی ان کل سواد لون وقد تقدم انه من الاغلاط المعنویة او بسبب ترکیب
المفصل وهو الذی یصدق مفصلا لا مرکبا کقولک زید طبیب ای ذو نفس جوهریة وصاحب اخلاق
فاضلة فیاخذ انه طبیب جید ای من الطب او تفصیل مرکب وهو الذی یصدق مرکبا
لا مفصلا کقولک الخمسة زوج وفرد ای مرکبة منهما وذلک اذا اردت بالواو جمع الاجزاء
او یصدق ویتوهم انک اردت جمیع الصفات فتقول انها زوج وانها فرد ویکذب وقد
عرفت انهما من الاغلاط اللفظیة المتعلقة بوجود الترکیب وعدمه او بسلب ما یظن ان احد

المتلازمین بعینه هو الآخر اذ ان احدهما علة الآخر ولا یعلم ان من المتلازمات ما لیس بینهما
الا الصحبة کاستعدادی الضحک والکتابة فی الانسان وهذه
لتلازمهما مع ان شیئا منهما لیس علة الآخر ولا عینه وهذه المغالطة ای اخذ احد المتلازمین علة
للآخر کثیرا ما تقع ان لم ترسخ فی العلوم فیاخذ ما مع الشیء وهو اللازم
مکان ما به الشیء وهو العلة وقد یبتنی علی هذا ای علی اخذ ما مع الشیء مکان ما به الشیء کثیر
من الدور الفاسد کما یقال ان لم یکن وفی بعض النسخ ان لم یمکن الابوة دون البنوة والبنوة دون
الابوة فیتوقف کل واحد منهما علی الآخر فیکون دورا وهو فاسد فانهما یکونان معا لان التوقف هو
توقف المعیة لا یستحیل ان یوخذ احدهما الا مع الآخر وهو جائز واقع غیر مستلزم لمحال لا توقف
التقدم وهو ان لا یوجد احدهما الا بالآخر فانه ممتنع علی ما قال والتوقف الممتنع انما یکون اذا کان
کل واحد منهما بالآخر فیلزم منه تقدم کل واحد منهما علی نفسه وعلی المتقدم علیه وهو ظاهر
غنی عن التفسیر وقد اورد علیه ان التقدم ان ارید به التقدم بالزمان فممنوع لان وجود المعلول
مع وجود العلة بالزمان وان ارید به التقدم بالذات فیستفسر عن معنی ذلک التقدم ونحن لا نفهم منه
الا کون الشیء علة الآخر فیصیر المعنی من تقدم کل من الشیئین علی الآخر کون کل واحد منهما علة للآخر
وذلک هو الذی ادعیتم استحالته فیکون الدلیل اعادة الدعوی بعبارة اخری وان ارید بالتقدم
معنی ثالث فیجب اظهاره لیقع الکلام بحسبه والجواب ان تصور هذا التقدم بدیهی لا یفتقر الی بیان
فان کل احد من العقلاء یتصور تقدم حرکة الید علی حرکة الخاتم وان کانا معا بالزمان فان کان
المراد بذلک التقدم هو العلیة فیکفی فی تقریر ذلک ان یقال لو کان وجود کل منهما بالآخر لافتقر

كل واحد منهما الى نفسه والى الآخر لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وبطلان ذلك
ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظ التقدم وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما
مع الآخر بالضرورة فينتقض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر بالضرورة
وحجته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد
منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل واحد منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في
وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية
اي ضرورية اما على الاول فلامكان وجود كل واحد منهما بدون الآخر لاستغناء من الجانبين واما
على الثاني فلتوقف كل منهما على الآخر واستلزامه تقدم كل واحد منهما على الآخر واما على الثالث
فلتوقف احدهما وهذا اي نفي المعية اذا منع وقيل لايلزم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف
كل واحد منهما على الآخر لاينافي المعية لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجة يجوز ان يتم كل واحد
منهما على الآخر ضرورة كلبنتين محسن قد يقع مثلا ان يقام كل واحدة منهما مع الاخرى ضرورة ولا يقوم
احدهما الا مع قيام الاخرى لايقدر على اقامة الحجة عليه ثم انه اي ان هذا الدليل بعينه متوجه في
المتضايفين في وجودهما العيني وفي وجوب تعقلهما معا ايضا والمراد ان الدليل
منقوض بالمتضايفين لكونهما معا في العين والذهن وربما يستثنى هذا القائل المتضايفين
عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة غير
المتضايفين ومن جملة المغالطة ان يثبت قاعدة بحجة كهذه القاعدة بهذه الحجة ويستثنى عنها شيء
كالمتضايفين بكون نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت القاعدة سواء دون حجة اي يستثنى عنها شيء من

حجة وهذا اي استثناء شيء من القاعدة دون دليل هو غرض في ايراد هذه المباحثة العلمية والارشاد
لا القدح وفي كثير من النسخ والارشاد للقدح ليعلم مغلطتان في حجة واحدة الحجة هي المذكورة
والمغلطتان اللتان فيها احديهما دعوى نفي المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الآخر
وثانيتهما استثناء المتضايفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيره مما هو داخل تحت
القاعدة وليطلع الباحث على جواز ان يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل في الآخر فلا
يتصور الا مع المعية وفي اكثر النسخ مدخل في الآخر يتصور مع المعية وليس من شرط كل مدخل
اي في تحقق الشيء كقيام كل واحدة من اللبنتين في مقام الاخرى وفي اكثر النسخ وليس من شرط كل
مدخل اي كل ذي مدخل في تحقق الشيء التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط وجوب الصحة المدخل
اي في العلية كاستعدادي الضحك والكتابة في الانسان على ما تقدم واعلم ان هذه المغالطة
وهي اخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء من باب سوء اعتبار الحمل لعدم الفرق بين مصاحب الشيء وملازمه
ملازمة المعية وبين ما لا يلازمه ملازمة العلة والمعلول او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
لانه اخذ فيها مشابهة الشيء بدله وكما يوقع الغلط ان يوجد معنى الامر في شيء لعلة جمع البصر في السواد
معنى عاما كاللون ليثبت اي ذلك الامر وهو جمع البصر في مشاركة فيه اي في مشارك
ذلك الشيء في المعنى العام كالبياض كمن يقول السواد يجمع البصر لكونه لونا فيتعين الى البياض
وهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الحركة انها لايتصور بقاؤها زمانين فاخذ انها
كذا للعرضية ليتعدى الى البياض وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض
لايبقى زمانين وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الهيولى انها

بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون معدومة وهو باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور
اخرى كالصور والاعراض هذا هو المثال المشهور لذلك لكنه اخذ ما هو محمول على الشى حملا عرضيا مكان
ماهية فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وانما جعل مثالا لهذا الباب لوقوع لفظى القوة
والفعل فيه **وما بالقوة مكان ما بالفعل** والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذى لا يتجزى
لو كان الجزء قابلا للقسمة الى غير النهاية لكان من سطحى الجسم اجزاء غير متناهية فينحصر ما لا يتناهى بين
حاصرين لان القسمة بغير نهاية هى بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار
الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل **واخذ** اى سبب اخذ **ما بالذات وما بالعرض**
كل واحد منهما مكان الآخر وهما من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس فى السفينة متحرك
وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد لينتج المحال وهو ان الجالس فيها لا يثبت على موضع واحد
هذا هو المشهور عنهم فى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه
بذلك عليهم لوقوع لفظى العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك بان يقال المقدمتان
انما يصدقان اذا قلنا الجالس فى السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات فلا يثبت فى موضعه
وحينئذ لا يكون الاوسط مكررا واذا جعل مكررا صار بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا يكون
هذا الغلط من باب سوء التاليف **واخذ** اى وبسبب اخذ **الاعتبارات الذهنية والمحمولات**
العقلية امورا عينية كمن يسمع ان الانسان كلى فيظن انه كونه كليا امر يحمل عليه لاتصافه به فى الاعيان
كالجسم والجسم النامى وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل عليه لاتصافه به فى الاذهان فهو محمول
عقلى ذهنى لا عينى خارجى ومثال اخذ الاعتبار الذهنى عينيا ما يقال لو كان شى كذا ممتنعا لكان امتناعه

حاصلا

حاصلا فى الخارج فيكون الممتنع موجودا هذا خلف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهنى لا يلزم
من اتصاف شى به وجوده فى الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه وهو من باب سوء اعتبار الحمل
وذكر فى مثاله ايضا قولهم لو كان العدم متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا فى
الخارج لكنه من باب سوء التاليف لان المقدمتين انما يصدقان اذا اريد بالتميز الذى هو
تالى الصغرى الذهنى وبالذى هو مقدم الكبرى الخارجى وهذا لا يتكرر الوسط والا كذبت
احدى المقدمتين ان احد التميز فيهما بمعنى واحد **واخذ** اى وبسبب اخذ **مثال الشى مكانه**
كمن حكم على الصورة الذهنية الماخوذة من النار وهى مثالها انها محرقة لان النار الخارجية
محرقة ومنه استدل على ابطال الوجود الذهنى وهو باطل اذ لا يلزم ان يكون لمثال الشى حكمه
وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات **واخذ** اى بسبب اخذ **جزء العلة مكانها** كما يقال
ان علة السمع والبصر والحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الآلات البدنية المخصوصة
فهذا تعليل الحكم بجزء علته واما تعليل جزء الحكم بجزء علته فهو كتعليل رفع الف من الرجال مسافة ما
فيظن ان الواحد منهم رفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد الى الالف وليس ذلك بلازم بل قد
لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا ويمكن ان يأول كلام المصنف رحمه الله بحيث يشمل الصورتين
لان فى الاولى اخذ جزء العلة الى مكانها فى اسناد الحكم اليه وفى الثانية فى اسناد حصته من
الحكم اليه وهذان من سوء اعتبار الحمل ايضا **واخذ** اى وبسبب اخذ **ما ليس بعلة الكذب**
فى الخلف علة له كما فى برهان التمانع وهو ان لو وجد الهان واراد احدهما حركة زيد
والآخر سكونه فاما ان لا يحصل شى منهما او حصل احدهما دون الآخر او كلاهما والاقسام كلها

باطلة لاستلزام الاول خلو زيد عن الحركة والسكون بل عجز الآلهين والثانی عجز احدهما والثالث
اجتماع الضدين فالاله واحد والغلط فيه ان المحال لزم من فرض الهين مع اختلاف ارادتهما ولا يلزم
من استحالة الالهين بهذه الصفة استحالة الهين مطلقا الذی هو المط وهذا من باب وضع ماليس
بعلة علة علی ما لا يخفی وعند مختص بالخلف كما قال فی التلويحات ووضع ما ليس بعلة علة مختص
بالخلف وسواء ان مدعی ان المحال كان نقيض المط ويكون لغيره لكنك فی الاصطلاح المذكور فی حصر المغالطات
عرفت من حق انه لا يختص به واجزاء ای وبسلب اجزاء الطريق الاولوية عند اختلاف النوع
كمن يقول ليس الانسان بوجوب التنفس اولی من السمك هذا اصح النسخ وفی
بعضها من النحل وفی اكثرها من النخيل وهذا خطأ لقوله بعد اشتراكهما فی الحيوانية اللهم الا ان
يقال المراد بعد اشتراكهما فی خواص الحيوانية علی ما هو المشهور من اشتراكهما فی كثير منها كما سيجئ
مشروحا ان شاء الله العزيز وانما يصح هذا اذا كان من نوع واحد او كان المقتضی فيهما امرا واحدا
متفقا بالماهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولی من الفرس بعد اشتراكهما فی الجسمية المقتضية للتحيز
وكما يقال لا يجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس قيام احدهما بالآخر اولی من العكس وهذا ايضا انما
يصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة بالسطح وكذا السرعة بالحركة مع عرضيتهما وكذا اجزاء
هذا الطريق ای وكذا يقع الغلط بسبب اجراء هذا الطريق فی عالم الاتفاقات وهو عالم العناصر
لكونه معلول الحركات السماوية والتغيرات الفلكية كقول القائل ليس زيد بالطول اولی من عمرو
بعد اشتراكهما فی الانسانية فلا ينبغی ان تخصص احدهما به ولا يعلم ان ههنا
اسبابا غائبة عنا كهيآت سماوية واتفاقات ارضية يجب ويمتنع بها امور ممكنة

ويستبين علينا وفی النوع الواحد التفاوت بالكمال والنقص كالانسان مثلا لا يجری هذا
ای طريق الاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولی بامر لكماله فی نفسه واما كيفية هذا الكمال
فسيأتی فيما بعد ومما يوقع الغلط فرض الممتنع موجودا البنی عليه ثبوت شیء من جهة امتناع
كمن ادعی ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا
وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما يصح لما يمكن
فی نفسه ان كان القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا او يمتنع ولكن لا من جهة يبتنی
الكلام عليها فاذا كان كذا لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشیء متفرع علی امكانه الذی هو المط
ههنا فكان الامر المفروض متفرعا علی المط فلو فرع المط عليه لزم الدور وحله التحقيقی ان يقال ان اردت
بغير الممتنع الذی هو تالی الصغری انه كذلك فی نفس الامر فالشرطية ممنوعة وان اردت انه غير ممتنع
بحسب ذلك الفرض صحت الشرطية ولوجوب رعاية هذا القيد فی الباقی يكون النتيجة ان شريك
الاله ممكن بحسب ذلك الفرض وليس المط ذلك بل المط انه ممكن فی نفسه وقد يقع الغلط
لعلة المسلاة بالحيثيات كمن يقول كل ابيض داخل فی مفهومه البياض وزيد ابيض فيتعدی
اليه دخول البياض فی حقيقته فان البياض داخل فی الابيض لا من حيث انه انسان
او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الی ما تحت الابيض وهذا من باب
سوء اعتبار الحمل وهو ظاهر ومثال آخر له كمن سمع ان الكليات موجودة فی الاذهان ومعدومة
فی الاعيان فليست موجودة فی الاعيان ولا معدومة فی الاذهان فحكم مطلقا انها لا موجودة
ولا موجودة معدومة ومما يوقع الغلط تعيين الاصطلاح فی موضع النقض عن المحمل

وفی اکثر النسخ وعن المحل والمراد عن المعنی الذی اطلق ای ذلک الاصطلاح علیه لا فی کل شی بل
فیما وقع علیه النقض دفعاً للنقض اذ لا ینضبط المحل او المحل بل المعنی المصطلح علیه ح فیغلط فیه
لحملهم علی ذلک المحل تارة وعلی هذا المحل اخری وذلک کقول بعض مثبتی الجزء لما اورد علیه ان الوا
فی وسط الترتیب یحجب الطرفین عن التماس فیکون ما منه الی احد الطرفین غیر ما منه الی الآخر فینقسم
الجزء لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم انقسام المؤلف مع غیره وهو جسم لا نی اعنی بالجسم
کل مؤلف مع غیره فغیر تغییر الجسم عما اصطلح علیه دفعاً للنقض ولا طائل تحته اذ لا یندفع الاشکال
بسبب تسمیته جسما او جزءا فان ما راعا فی ذاته لا فی اسمه وکقول بعض الذاهبین الی کثرة صفات
الباری وقدمها لما اورد علیه ان الصفات ان کانت ممکنة لزم حدوثها وان کانت
واجبة یکثر الواجب لا نسلم تکثر الواجب لان الصفات لیست غیر الذات لانی اعنی
بالغیر ما یصح الانفکاک بمفارقة او وجود وصفات لیست کذلک فیکون عین الذات فلا یتکثر
تغیر تغییر الغیر عما اصطلح علیه دفعا للنقض ولا ینفعه لان الخصم یهجر لفظة العین ویحرم التلفظ به
وسوف ان کانت الصفات عین الذات والذات واحد فلا کثرة بل صفة ایضا وان
لم یکن عینها فهذا التکثر الذی لیس عینها اما واجب او ممکن اذ لا خروج عن النفی والاثبات
ویتوجه الاشکال علی کل تقدیر ومن ذلک ای مما یوقع الغلط او ومما غیر فیه الاصطلاح عند
ورود النقض لانه یمکن حمله علیه ایضا ما یقال مماثل المماثل مماثل فاذا قیل لا نسلم آ المماثل
لب المماثل لج مماثل بان هذا لا یلزم الا اذا کانت المماثلة ای بین اب من جمیع الوجوه
لدخول المکنة التی بین ب ج فی التی بین ب ج سواء کان من جمیع الوجوه ام لا فان جزئیة المماثلة

الثانیة لا یضر وکذا جزئیة الاولی اذا کانت الثانیة کلیة علی ما یظهر بالتأمل بخلاف ما لو کانتا جزئیتین
فانه یضر لجواز اختلاف الجهة حینئذ علی ما سیتلی علیک اجیب بان مرادنا من المماثلة المماثلة من
جمیع الوجوه فخصصوا ما عمموا اولا لورود النقض ثم لما کان قوله فان هذا لا یلزم الا اذا کانت
المماثلة من جمیع الوجوه لیس علی اطلاقه لانه ایضا یلزم اذا کانت المماثلتان من وجه واحد
قال واذا کانت ای المماثلة من وجه واحد فیلزم ایضا ان یکون المماثل من ذلک الوجه مماثلاً
ای فی ذلک الوجه بعینه واما اذا لم یتحد الجهة فلا یلزم اذ یجوز ان تماثل شی شیاً
بامر وتماثل غیره بامر آخر ولهذا النقض غیروا الاصطلاح وخصصوا تفسیر المماثلة بعد ان کانوا اصطلحوا
علی تعمیمها والمساوی للمساوی مساوٍ ایضاً اذا کانت المساواة من جمیع الوجوه علی النحو الذی عرفت
فی المماثل فاما اذا اختلف جهة المساواة کالجسم الذی یساوی طوله جسما وبعرضه جسما آخر فلا یلزم ان یکون
مساوی المساوی مساویا والیه الاشارة بقوله فاحد مساوی الشی من وجه کجسم آ المساوی
لجسم ب فی الطول مثلاً لا یلزم ان یساوی بشی ما للمساوی الآخر ای لجسم ب
من وجه آخر وهو ج المساوی له فی العرض مثلا فقوله فاحد مساوی الشی جواب فاما والتمثیل
وقع اعتراضا فان قیل لا نسلم انه اذا اختلف جهة المساواة صح اطلاق المساواة علیها لانها
لا یطلق الا اذا کانت من جمیع الوجوه اجیب بالمنع لجواز اطلاق المتساوین علی الشیئین
وان لم یتساویا من جمیع الوجوه والی هذا السؤال والجواب اشار بقوله ولیس لاحد ان یدعی
ان المساواة لا یجوز ان یطلق الا ان یکون من جمیع الوجوه فانه یجوز ان یکون جسمان متساوی الطول فقط
وفی بعض النسخ متساوین فی الطول فقط ای لا فی العرض والعمق ولا یخفی انهما من باب سوء اعتبار

المحل ومن ذلك اى ومما يوقع الغلط اخذ العدم المقابل اى للملكة وهو احتراز عن العدم المطلق
لا لانه ليس لذلك بل لانه وجد امثلة بهذا القسم فخصه بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل
لانه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في حقه البصر
ولهذا فان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة عند
من يجعلهما ضدين للخير والنور وقال لا شيء من المتضادين يكون عن مبدا واحد فلا بد وان يكون
للشر والظلمة مبدا غير مبدا الخير والنور على ما يقوله الثنوية وجوابهم بحل مغالطتهم وهو ان الشر ضدا
للخير ولا الظلمة ضدا للنور لان الضدين لا بد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان يقابلان
الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا هوية لهما في الخارج ليحتاجا الى مبدا وعلة بل علتهما عدم علة
الملكة واعلم ان هذا الغلط من باب ايهام العكس باعتبار انه لما كان الضد معاقبا للاخذ المقابل
على انه ضد ومن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات اذا اريد بالمعدوم معدوم الملكة لا استدعاء
عدم الملكة محلا ثانيا كالملكة لانه ليس عدما صرفا فيستغني عنه فعدم الملكة وان لم يحتج الى علة
بالذات لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج محله اليها بالذات واذا جعل ضدا احتاج اليها
بالذات فلهذا كان من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة على الحقيقة
اشتباه الامر الوجودي بالعدمي وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا به يعرف احدهما من الاخر
لئلا يقعوا فيما وقع فيه الثنوية وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر العدمي بالوجودي فقال والضابط
في معرفة الاعدام سواء انها اذا استبقيا الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ورفعا عنه
الملكة كالحركة او البصر لاحتياج الى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنا او اعمى بل كفى

استبقاء الموضوع ورفع شيء منه فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته عدم
علة الملكة فاذا اخذ ضدا فيكون امرا وجوديا فيحتاج الى علة ويلزم منه امور اخرى
من الشرك وغيره كالزم الثنوية وغيرهم ويوقع الغلط كما وقعهم فيه ولما كان اسماء الاعدام
منها ما يشترط فيها الامكان اى امكان اتصاف موضوعات تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات
مثل العمى لانه عدم البصر عما يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك فقال ومن اسماء الاعدام
ما يشترط فيها امكان كالفرد والبسيطة فانها عبارة عن كون المتصف بها غير مادي والفرد
فانها عبارة عن كون المتصف به غير كثير بجهة من الجهات وليس الاول عبارة عن انتفاء
المادة فيمن يتصور في حقه ان يكون ماديا ولا الثاني عبارة عن انتفاء الكثير فيما يمكن ان يكون
كثيرا لكونا من اسماء من اسماء الاعدام الملكات بل هما عبارتان عن نفس كون الشيء غير مادي
وغير مادي فلهذا علل بقوله فهي اسماء للسلوب اذ التقدير وانما لا يشترط فيها الامكان
لانها اسماء لنفس السلوب التي هي العدم المحض لا السلوب مضافة التي هي اعدام الملكات ليشترط
فيها الامكان ومنها اى ومن الاسماء الاعدام ما لا يطرد في نوع واحد وفي بعض النسخ في
نوع واحد بمعنى انه يشترط امكانها في بعض اشخاص النوع دون البعض كالمرودية التي هي
عبارة عن عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها في الانطاذ مرودية عدم اللحية فقط لا عدمها
من شانه ان يكون له لحية ويشترط في الصبي لان مرودية عدم اللحية ~~فانه لا يشترط~~ عما من شانه ان يكون
له لحية ومنها اى من اسماء الاعدام ما باعتبار الامكان اى ما هو باعتبار شرط الامكان يعني
في جميع المحال حتى يطرد فيها شرط الامكان وفي اكثر النسخ ما باعتبار الاعم والمعنى ما ذكرنا

لدلالة المثالين وفيما قوله كالعمى والسكون عليه على ما مرّ لا لدلالة لفظ الاعم عليه فانّ ظاهره
للاكثر فاسم الاعدام امّا ان يشترط فيها الاعدام مكان اصلا ويسمى اسماء السلوب واما
ان يشترط مطلقا وهى اعدام الملكات واما ان يشترط فى بعض المحال دون البعض فيكون
عدم الملكة باعتبار واسم السلب باعتبار آخر هذا اصطلاح المشائين وربما اختلفت
الاصطلاحات فى ذلك ولذلك قال و الاصطلاحات الا ترى ان الهواء ليس بمظلم
ولا مضئ عند المشائين امّا انه ليس بمضئ فلكونه غير قابل للنور لانه مشف فى الغاية واما انه ليس
بمظلم فلانّ الظلمة عدم النور عمّا من شانه ان يستضئ وعند غيرهم مظلم فانّ الحكماء الاقدمين
من اليونانيين والفرس وساير سلاك الامم يزعمون انّ ما ليس بنور ولا نورانى فهو مظلم حتى
لو تصور وجود الخلاء لكان مظلما ولا يقال انما ذهب اليه المشاؤن بناء على انّ الهواء فى العرف
العام لا يسمى مظلما لانّ سليم البصر اذا فتحه ولم ير شيا اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل
هواء او جدارا او غيرهما فلا تمسك لهم بالعرف ومن ذلك اى ومما يوقع الغلط اخذ الايجاب
والسلب مكان العدم والملكة كما يقال الحجر اما اعمى او بصير لانّ الاثبات والنفى لا يخرج منهما
شئ كقولنا الحجر اما بصير او ليس ببصير وهو باطل لان العمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق
ليس ببصير صدق الاعمى والى هذا الجواب اشار بقوله فانّ الايجاب والسلب لا
يخرج منهما شئ بخلاف العدم والملكة فلك ان تقول انّ الحجر ليس ببصير ولا تقول انه اعمى
وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيه سببه الشئ بدله ومما
يوقع الغلط اجراء اللفظ العام فى المواضع على المعانى المختلفة فيؤخذ بعضها مكان بعض كما يقال

الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون
فالواجب لذاته ممكن اللاكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم وهو انّ الواجب
ممكن بالامكان العام ولا ينقلب موجبه الى سلبه وهذا وان كان مندرجا تحت الغلط
الناشئ من اشتباه اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر والعام قد ذكرنا انه
يعنى به ما لا يمنع الشركة لذاته وقد يعنى به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد واحد
والعام الاول اى والكلى كالحيوان مثلا لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته
كالانسان مثلا اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام
لكانا متساويين لا احدهما اعم والآخر اخص هذا خلف ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه
لاستلزام اللاحيوان اللاانسان لانّ نقيض الاعم اخصّ من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم
ولم يكذب الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص فيصدق الخاص دون العام وهو محال فان
قيل لو صدق انّ نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان العام
فهو ليس بانسان لصدق قولنا كل انسان فهو ممكن بالامكان العام لكنه كاذب لانّ الموجبة
يستدعى صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم له اصلا فضلا عن ان يكون له مفهوم
موجود لانّ الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة قلنا لا نسلم انه لا مفهوم له فانّ
الشئ اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف اليه مفهوم ايضا بالضرورة واما كون ذلك المفهوم
يجب ان يكون موجودا اذا جعل موضوعا فى قضية موجبة فان اراد الوجود الذهنى فكل ما له مفهوم
فهو موجود فى الذهن والا لم يكن مفهوما وان اراد الخارجى فانما يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول

لذلك الموضوع في الخارج وليس الامر في امثال هذه القضايا كذلك فاندفع الاشكال والخاص
الذي بازائه اي بازاء العام الاول كالانسان يلزم من صدقه صدق العام ولا يلزم من كذبه كذب العام
لانه يلزم من صدق الانسان صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكان ما بين
كما ذكرنا والعام الثاني يعني كل جرب بالعكس هذا اي بعكس العام الاول فيما ذكرنا فانه يلزم
يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه كقولك كل ح ب فيصدق بعض ح ب ايضا
اي الموجبة الجزئية وكذا الكل شخص شخص من ح اي وكذا يصدق الشخصيات ولا يلزم من كذبه
اي كذب العام الثاني وهو كل ح ب كذب الخاص الذي فيه وهو بعض ح ب الا ترى
انه يلزم من صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا
ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان واما
خاصه اي خاص العام الثاني نحو بعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام وهو
كل حيوان انسان ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه اذا لم يكن بعض من ح ب لا يكون
كل ح ب وهو واضح ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكلها حقيقة جزئها
اي اخذ المغالط الكل الماهية المركبة من اجزاء متشابهة حقيقة جزئها وهو باطل لانه ليس على اطلاقه
وانما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات يعني في كل ما له جزءان متشابهان
لا يخالف الجزء الكل بالحقيقة بالمقدار كقطعتي ماء فان مجموعهما يشاركهما في الحقيقة لا في الشكل
الذي هو من باب الكيف فان قطعتي الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة
وفي اكثر النسخ ولا يشاركهما الدائرة في الحقيقة ولا في بعض الكميات وهو المنفصل لقوله والاثنان

يحصل من واحد وواحد ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة الفصل
الثاني في بعض الضوابط وحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة الثانية
اي الكبرى كقولنا كل اثنين زوج يعني عن المقدمة الاولى اي كقولنا ما في كم زيد اثنان ولا
يعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما في كم زيد بخصوصه بالفعل اي لم يندرج
بالفعل في الكبرى ما في كم زيد بخصوصه من كونه اثنين كان او غيرها حتى نعلم انه اي نعلم
ان ما في كم زيد زوج عند حكمنا بهذا اي بان كل اثنين زوج ما لم نعلم انه اي ان ما في كم زيد
اثنان بعلم آخر اذ جهة الخصوص وهي كونه اثنين المجهول غير جهة العموم وهي كونه سببا المعلولة فالخصوصية
وهي كونه اثنين يحتاج الى علم آخر فاذا لم نعلم اندرج الاصغر في موضوع الكبرى بالقوة لا بالنسبة
الى نفس الامر فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا واذا كان فيعلم بالقوة ان
ما في كم زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب وهذا الشك نشأ من اخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل فانه لما راى ان موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة ظن انه
يندرج بالفعل فغلط وهو واضح ومما اشتهر من المغالطات اي في استحالة تحصيل المجهولات قول القائل ان
مجهولك اذا حصل فبم يعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء الجهل او وجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو
وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع
تحصيل الحاصل وهو ايضا لازم من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال ايضا لان ما تقدم من اهمال
الحيثيات ايضا فان حيثية القوة غير حيثية الفعل وقد اهملت واخذت الاولى بدل
الثانية وههنا اهملت حيثية كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من آخر واعتبرت حيثية كونه

معلوما او مجهولا مطلقا ليتوجه الشك فانّ المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة

توجه الطلب نحو مالم يخطر بالبال بوجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل الحاصل

بل هو اى المطلوب معلوم من وجه مجهول من وجه متخصّص اى ذلك الوجه المجهول بما علمناه

فاذا حصل علم بالتخصص المعلوم انّه المطلوب كما انّك تجهل خصوصيّة ذات من الذوات

ويعلم تخصيصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت تلك الذات المخصوصة علمت بما خصصتَ

من الصفة التى كانت معلومة انّها مطلوبك وجرت عادة الاوائل ان يتمثلوا على ذلك بالآبق

اذا وجد فانّه ان لم يكن مجهولا من كل وجه لانّه معلوم الذات ولا معلوما من كلّ وجه لانّه مجهول

المكان فاذا وجد علم انّه آبقنا بما كنّا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يندفع الاشكال وهذا

اى هذا الجواب وهو كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه متخصّص بما علمناه انّما هو

فى القضايا والتصديقات اى لا يتمشّى فى غيرها كالتصورات على ما هو المشهور امّا الاوّل فلكون المطلوب

حينئذ معلوم التصوّر مجهول التصديق فاذا حصل لنا ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة وهو

المراد من قوله فانّا اذا طلبنا التصديق فى قولنا العالم هل هو ممكن لم نطلب الا حكما متخصصا بهذه

التصورات فحسب وامّا الثانى فتوجّه اوّلا ايراد الشك وهو انّ تصوّر المطلوب ان لم يكن مشعورا

به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو مالم يشعر به وان كان مشعورا به فهو متصوّر اذ لا معنى

لتصوره الا كونه مشعورا به واذا كان متصوّرا فلا يكون مطلوب التصوّر وثانيا انّه لا يندفع

بان يقال انّه معلوم من وجه مجهول من آخر لما قيل من انّ احد الوجهين غير الآخر لاستحالة ان يكون

الشئ الواحد معلوما مجهولا معاً من جهة واحدة فالمطلوب امّا ان يكون هو الوجه المطلوب او المجهول

وهما باطل لما سبق فانّ ذلك ليس بشئ لانّا لا نسلّم انّ الوجه المجهول ممتنع طلبه وانّما يكون كذلك

لو لم يقترن به الوجه المعلوم كما تمثلت به من الذات المجهولة التى علم تخصيصها بصفة فانّ

الذات والصفة لو كانا معلومين او مجهولين استحال الطلب وانّما صحّ الطلب لكون احدهما

معلوما والآخر مجهولا سلّمنا انّ الوجه المجهول ممتنع طلبه لكن الطلب لا يتوجه نحوه ولا نحو الوجه المعلوم

وانّما يتوجّه نحو الذات التى صدق عليها الوجهان ولا شكّ فى مغايرتها لكل منهما بل لما قال

وحاصله انّ العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الّا بالتواتر ولوجوب كون خبر التواتر

عن امر محسوس فهذا الجواب انّما يتمشّى فى الذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات

وقد علم اختصاصها بصفة بالتواتر ولكون الشك يعمّ جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها

قال انّ هذا الجواب لا يتمشّى فى التصورات والى ما ذكرنا اشار بقوله امّا من سمع اسم

الشئ فحسب وطلب مفهومه فقيل له انّ هذا وضع بازاء معنى كذا لا يحصل له العلم بمجرد

السماع انّ مطلوبه هو وكذا من تصوّر الشئ بلازم واحد ولم يشاهد فقد شكّ فى بعض الصفات

فاذا تيقّن الانسان وجود طير يقال له ققنس وهو طاير متولّد غير متوالد وله قصة مشهورة ولم يشاهد

وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا جهة عموم فيه كالطيرية مثلا لم يكن لاحد ان يعرف بحيث يعلم ان الصفات التى ذكرها

الشارح هى لمطلوبه وانّ ذلك مطلوبه الّا ان تحصيل عنده بضرب من التواتر من اشخاص انّ الطاير

المسمّى بققنس له صفات كذا وكذا واعلم انّ مبنى هذا الكلام على انّ العلم باختصاص الذات

المجهولة بصفة لا يمكن الّا بالتواتر وهو فى حيّز المنع قاعدة لا يجوز ان يكون للشئ

كالانسان مثلا مقوّمات مختلفة حقيقة على سبيل البدل مثل ان يكون الحيوانية مع الناطقية مقوّمة

بحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصاهلية اخرى اذ تختلف الماهية بكل واحد منها

اى من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية انسانية ومع الصاهلية فرسية مع انها شى واحد

بالعرض وهو محال هذا فى مقوم الماهية وهو ما لا يوجد الماهية دونه مع كونه جزاً منها واما مقوم

الوجود وهو ما لا يوجد الشى دونه مع كونه خارجا عنه كمحكوية الانسان وعرضية السواد فيجوز

ان يتعدد وهو المراد بقوله ولكن يجوز ان يكون للشى مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل

وفى اكثر النسخ هكذا قاعدة يجوز ان يكون للشى مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البدل اولا بتصور

ان يكون لماهيته مقومات مختلفة على سبيل البدل اذ تختلف الماهية بكل واحد منها وعلى هذا فمن اراد اثبات

تجويز البدل المقوم فليتبين اولا انه ليس مقوما للماهية لاستحالة تجويز البدل فى مقومها

كما عرفت ولا يقال لا استحالة فيه لتقوم حقيقة الخاتم من مقومات مختلفة كالذهب والفضة وغيرهما

من المنطبعات وغيرها كبعض الاحجار اذ لا شى منها بمقوم له ولهذا لا يوخذ فى حده شى منها بل

المقوم هو المشترك بينها وهو الجسم ولهذا يوخذ فى حده ويقال الخاتم جسم من شانه كيت وكيت

ويحتاط حتى لا يكون العلة اى المقومة لوجود الشى كالهيولى المعينة ما يعم الماخوذات عللا

مختلفة كالصورة المائية والهوائية مثلا لتقوم وجودها بالمائية تارة وبالهوائية اخرى عند

صيرورة الماء هواء فيستقل الامر العام وهى الصورة من حيث هى الصورة بالعلية لوجودها

دونها اى دون الماخوذات اذ علة وجود الهيولى المعينة الصورة من حيث هى لامتناع انفكاك

الهيولى عنها لا الماخوذات عللا لانفكاك الهيولى عنها ولا يمشى دعوى التعدد اى فى تقوم الوجود على

هذا التقدير لكونه واحدا لا كثيرا واعلم انه يجوز ان يكون للشى مقومات مختلفة لوجوده كمحكومية الانسان

وحدوثه وغيره الى غير ذلك لكنها ليست على سبيل البدل واما ما يكون على سبيل البدل فمحل نظر فان كل

ما يعد كذلك كالاسنان من الطفولية الى الشيخوخة بالنسبة الى الانسان مثلا فيمكن ان يقال فيها

ما قال على الصور المتعاقبة على الهيولى المعينة او المقوم لوجود الانسان المعين هو مطلق السن لامتناع

وجوده بدونه لا سن معين لامكان وجوده دونه ولكونه كذلك امر بالاحتياط حتى لا يكون ما يدعى

فيه التعدد كذلك فيبطل دعواه واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب شى على شى يبطلها عدم

ذلك الشى فى جزئى واحد والقاعدة الكلية لامتناع شى على شى يبطلها وجود ذلك الشى فى جزئى

واحد كمن حكم ان كل حجر بالضرورة ثابت فوجد حيا واحد ليس بمنقض القاعدة الكلية لدلالته على

ان حمل البقاء على الطبيعة الجسمية ليس بالوجوب والا لما تعدى فرد عنه لمشاركة الكل فى تلك الطبيعة

وكذا من حكم انه ممتنع ان يكون كل حجر فوجد حيا ميتا ينتقض قاعدته لدلالته على ان حمل البقاء على الطبيعة الجسمية

ليس بالامتناع والا لما امكن اتصاف فرد من افراد حجر بالبقاء ومن حكم ان كل حجر بالامكان اى الخاص لا

يبطل هذه القاعدة وجود او عدم اى لا يبطلها لا وجود اتصاف فرد من حجر ولا عدم اتصاف فرد

منه به اذ امكان الشى للشى بهذا المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا لا وجوده فيجوز وجوده له

وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شى كلى على كلى آخر مثل البائية على الجسم كما ان يجد جسما باقيا واحدا

اى من حجر مثلا وجزئيا آخر ليس ثابتا فيعرف انه لا يمتنع على الطبيعة الجسمية الكلية البائية والا

لما اتصف من اشخاصها واحد بها ولا يجب والا لما بقى جزئى واحد منها وذلك كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه

يكفى فى امكانها له اتصاف فرد بها كزيد وسلبها عن آخر كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى

الانسان والا لما وجدت فى زيد ولا واجبة والا لما سلبت عن عمرو وانما قيد الدعوى بالامكان

منه

ولم يبق ومن دعوى اثبات شى كلى على كلى آخر لان الاثبات يعم الامكان والوجوب والامتناع
وهما يخالفانه وذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت الشى فى شخص واحد ولا الحكم بالامتناع
يثبت بنفى الشى عن شخص واحد اللهم الا ان يبين ان الثبوت او النفى لنفس الطبيعة فى ذلك الواحد
كالحيوانية لزيد الثابتة له لطبيعة الانسانية لا لكونه ذلك الشخص المعين فانه اذا كان كذلك كان
الثبوت لذلك الشخص والا على الوجوب والنفى عنه والا على الامتناع والطبيعة البسيطة كالسواد
مثلا اذا كان لها جنس ذهنى كما سنذكره وهو اللون يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون هى اى تلك الطبيعة
وهى السواد او قسيمها اى تلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون الجنس
الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصصه بفصل احدهما قال اى متخصصا بفصل احدهما
وتقدير الكلام يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون متخصصا بفصل احدهما كقابضة البصر او تفريقه
كاللونية فانها لطبيعتها ممكنة ان تكون سوادا او بياضا اذ لا مانع لها فى الذهن عن تخصصها باحدهما
وفى الاعيان لا يتصور اذ لا لونية مستقلة فى الاعيان فيمكن لحوق خصوص بياضية وسوادية بها كما سنذكره
وهو ظاهر وعلى هذا فيمكن على كلى اللون ما لا يمكن على كل لون لامكان تخصيص الجنس بفصول انواعه
على سبيل البدل وامتناع تخصيص شى من انواعه بغير فصله والنوع وان شارك الجنس فى امكان
تخصيصه لكل ما تخصص به اشخاصه لكن تأتيه فى المكان تخصيص كل شخص من اشخاصه بغير ما تشخص به
اعنى لسائر ما تشخص به غيره اللهم الا لمانع خارجى واليه الاشارة بقوله والطبيعة النوعية
كالانسانية يمكن على نوعها سائر ما تخصص به اشخاصها اى من المشخصات كالمقادير والاشكال والالوان
وغيرها لو يمكن اى سائر ما تخصص اشخاصها على كل واحد ايضا اى بخلاف الجنس كما قررنا

٢

مثل السواد والبياض والطول والقصر اى غير ذلك من الاعراض وان امتنع اى بعض الاعراض
على بعض الاشخاص كالبياض على الزنجى والسواد على الرومى فانما يكون لامر من خارج اى لا يكون
الا منه لاستحالة ان يكون لذاته والا اطرد فاعلم واعتذر انما اقتصر باقى هذا الكتاب على هذا
اى من هذا العلم الذى هو المنطق اعتمادا على الكتب المصنفة فى هذا العلم الذى هو المنطق واكثر باقى
المغالطات لتدرب الباحث بها فان الباحث يجد الغلط فى حجج طوائف الناس وفرقهم اكثر مما يجد
الصحيح فلا يكون انتفاعه فى التنبيه على مواضع الغلط اقل من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق من حيث
اى من اجزاء المنطق ولهذا نحن اطنبنا ايضا فيها ولما كان السلب وجوديا من وجه ما اذ له ثبوت فى الذهن
انه نفى فى الذهن وحكم عقلى اى حاصل فيه وليس التصديق هو النسبة الايجابية التى تعطيها السلب فى
اى دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق والنسبة التصديقية الباقية عند السلب
غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم وجودى اى له وجود فى الذهن وان كان قاطعا
للايجاب اغرضنا وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورى والوجوب مغنيا عن ذكر السلب
الممتنع والامكان ايجابه وسلبه سواء وفى بعض النسخ وسلبه فيه سواء اى فى الذهن وكانت
التركيبات الممكنة اى القضايا من حيث كونها محصورة وشخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة
بسيطة ومركبة غير محصورة اى غير منحصرة لكثرتها لا جرم اقتصرنا على ذكر الموجب فى هذا المختصر
اذ غرضنا فيه امر آخر وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفى فيه الموجب دون السالب
المغلط على ما قال لا البحث والجدل والمماراة والمباهات فطول الكتاب بتركيب الاعتبارات
التى لا يجدى بطائل كما هو مذكور فى كتب المشائين ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب امرا يقينيا

القدر

وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة اي المطلق العام لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب
مطلقا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل فالمطلق العام في المحيطة اي في القضية الكلية
نحو كل ج ب بالاطلاق العام لا يطرد اي لا يصح ولا يصدق الا في الضروريات الستة المشهورة في الكتب
لانها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والشرطيتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول والكل واحد
اي من هذه الستة ضروري بجهة ما اي من الجهات على ما هو مشهور معروف فيتعرض لها اي
لتلك الضرورية او الجهة فلا فائدة في المطلق اي العام حينئذ للاستغناء عنه بالضروريات
لانه لا يصدق الا حيث يصدق هي والممكن العام اعم منه اي من المطلق العام واشد اطرادا او اطلاقا
لتناوله ما وقع وما لم يقع ضروريا كان ام لا بخلاف الاطلاق فان المطلق العام متعين وقوعه وقتا ما والا
لا يكون مطلقا عاما وهو مشعر بضرورة ما في المحيطة اي في الكلية كما مر آنفا دون الممكن العام
لانه لا يتعين وقوعه وقتا ما لان الامكان لا ينافي الخلو دائما ولا يشعر بضرورتها في المحيطة لصدقه
على الممكن الخاص الذي لا ضرورة فيه بجهة ما فاذا اردنا امرا عاما او جهة عامة كفانا الامكان العام
فلا حاجة بنا الى الاطلاق الصرف لشموله لجميع الفعليات ولما لم يطلب في علم ما
حال البعض موضوعه بعضا غير معين الا في معرض بعض كما اشرنا اليه من قبل حذفنا وفي اكثر
النسخ خففنا ذكر البعضيات المهملة اي غير المعينة وهو احتراز عن البعضيات المعينة
فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها في العلوم كما يقال واجب الوجوب واحد والصادر
الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا يتخرق ونحو ذلك فلهذا حذفنا
الممكنة فقط واقتصرنا على ما ذكر الكليات والبعضيات المعينة التي هي كليات ايضا وليس علينا

ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه في شخصه حكم جزئي لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشمس والسماء والارض
فانها كلية لان نفس تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن
انفسها وذلك لا يمنع عن كليتها ولما ليس يحتاج الناظر في كل مطلب من المطالب العلمية الى رد السياقين
اي الشكل الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه في موضع واحد فكذلك لا يحتاج الى ادراج
السلوب اي جعلها اجزاء من المحمولات وتعميم البعضيات اي جعلها محيطات في جميع المواضع
بعد ان عرف الضابط في موضع واحد وهو واضح واعلم ان المشائين بينوا وفي كثير من النسخ يبينون
العكس اي المستوي بالافتراض كما في السالبة الضرورية والدائمة والموجبتين الكلية و
الجزئية والخلف اي بالخلف كما في الموجبتين والخلف ايضا في العكس يبتني على الافتراض
لما سياتي ولنذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول اذا كان لا شيء
من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا اي بالضرورة والا يصح اي يمكن بعض ب ج فنفرضه اي
ذلك البعض من ب شيئا معينا د موصوفا بج بالفعل والا لا يتم الدليل وانما لم يتعرض له لظهوره
ولانه قد ذكر بعد هذا ما يدل عليه ولم يكن هو د فد هو ب وهو ج وهذا هو الذي يدل على انه فرض
ذلك البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشيء مما يوصف بج يوصف بب وقد قيل لا شيء من ج ب
بالضرورة هذا خلف ثم الموجبة الكلية والجزئية تثبتون عكسهما بالافتراض هكذا وهو انه اذا صدق كل
ج ب او بعض ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج لانا نفرض الذات التي هي ج و ب
بالفعل د فد ج و ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل وقد يثبتونها بالخلف وهو انه
لو لم يصدق بعض ب ج لصدق لا شيء من ب ج دائما وانعكس الى لا شيء من ج ب دائما وكان

كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان قيل لا نسلم انعكاس لا شئ من ب ج دائما الى لا شئ من
ب ج دائما قيل لو لم يصدق لا شئ من ج ب دائما لصدق بعض ج ب بالاطلاق فنفرضه شيئا معينا
وليكن د فد ج ود ب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لا شئ من ب ج دائما هذا خلف وهو المراد
من قوله فيتبين اى الخلف وفى نسخة والخلف مبنى تارة اخرى على الافتراض فان الخلف فيهما
ابتناه على عكس السالبة وفى السالبة لا بد من الافتراض على ما ذكرنا
والافتراض بعينه هو الشكل الثالث وهو الذى الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما
كان هو بعينه اذ يطلبون شيئا يحمل عليه الجسمية والسابقة مثلا كالدالية ويقولون كل د ج
وكل د ب فبعض ج ب والحاصل انهم يثبتون عكس الموجبتين بالافتراض بل بالشكل الثالث لانه
عينه وقد عرفت فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث بما فيه تمنع وكناية فلا حاجة
الى الاعادة ثم ثبوت الشكل الثالث برده وهو الشكل الثالث بما بين به وهو عكس الموجبتين
ثم الخلف فى العكس استعماله غير مطبوع فان الخلف من القياسات المركبة ومن لم يعرف
القياسات واستنتاجها ان كفه سلامة القريحة فى معرفة صحة قياسية فليقنع بذلك فى جميع
المطالب العلمية فلا يحتاج الى تطويل فى قياس الخلف ولست انكر ان الانسان ينتفع بالخلف ويعرف
صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقترانى واستثنائى ولم يطلع على تفاصيل احكامه وان
الخلف يورث منه ويتبين به صحة العكوس التى ذكرها ولكن عن التطويل فى هذه الاشيا استغنا
اى بما ذكره من بيان العكس لا بالخلف بل الضوابط القليلة العدد الكثيرة التوليد واعلم ان
الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اول توجه ويتألف مما يناسبه

الى الاول بالعكس اى بعكس
الموجبتين فيه وبالبيان
ويلزم تبيين [illegible]

ويكون مقدماته مسلمة او فى حكمها ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا وان الخلف يتوجه
اولا الى ابطال نقيض المطلوب ويشتمل على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل كونها
بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيه موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وربما لا يدل على
نفس المطلوب بل على ما هو اعم منه او اخص او مباين او اوضع من ذلك وظن انه المطلوب
ولانا فى ذلك صدق المطلوب ولهذا قيل الخلف لا يدل على تعيين المطلوب والى هذا اشار
بقوله ثم ان الخلف غير كاف فى ان يبين ان هذا هو العكس لا غيره لان من ادعى انه اذا كان
لا شئ من ج ب بالضرورة فانه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج والا كل ب ج فنفرض الموصوف
بالجسمية من الباء انه د على ما عرف فيلزم ان يكون شئ من الجيم ب وقد قلنا بالضرورة لا شئ
من ج ب هذا محال فصحة العكس بكذا بهذا البيان لا يدل على انه العكس واتم صح هذا وان لم يكن
عكسا لكونه لازما من لوازم لا شئ من ج ب بالضرورة واذا كان الخلف وحده غير كاف
والممكن ان يتبين دونه صحة العكس كما بيننا اى فى هذا الكتاب فلا يكون به اى
ببيان العكس دون الخلف باس وكذا بياننا للشكلين دون الحاجة الى العكس والخلف
اى لا يكون به باس ايضا وليس لمدعى ان يقول ان الخلف المورد فى العكس ليس بقياس فان من عرف
القياس والخلف عرف انه قياس الا ان العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى
شرطى ايضا لا اقترانى حملى فان مطلوبا فيه اى فى العكس شرطى ايضا وهو قولنا
كلما كان لا شئ من ج ب فلا شئ من ب ج وصورته وفى اكثر النسخ ومن صورته اى صورة
الخلف العكسى ان يقول ان صح لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج فبعض ب ج فالحملة وهى قولنا

ان صح لاشیٔ من ج ب ولم یصح لاشیٔ من ب ج ہی المقدم والتالی ہو قولنا فیصح بعض ب ج فاحد

ای ہذا التالی ونجعله مقدما فی مقدمة اخری فنقول وکلما یصح بعض ب ج فیصح بعض ج ب فنقرنه

بالمقدمة الاولی فینتج انه ان صح لاشیٔ من ج ب ولم یصح لاشیٔ من ب ج فیصح بعض ج ب وکان القیاس

اقترانیا من متصلتین فاحذف الحد الاوسط وہو قولنا فیصح بعض ب ج ثم یستثنی بعد ہذا نقیض التالی علی ما عرف

وہو انه لیس بعض ج ب لصحة لاشیٔ من ج ب فلا یجتمع صحة لاشیٔ من ج ب مع عدم صحة لاشیٔ

من ب ج لکن الاول صحیح فینتج عدم صحة الثانی فیصح وہو المطلوب والمقدمة الثانیة

وہی قولنا وکلما یصح بعض ب ج فیصح بعض ج ب وان کانت مرکبة من بعضیتین حملیتین کلیة

لان عموم الشرطیات لیس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات علی ما عرف فی موضعه و

اذا کان ای حال العکس والخلف کما ذکرنا فیکون الخلف فی العکس مذکورا غیر تام الصورة

ای فی حال کونه غیر تام الصورة اما لانه لا یفید تعیین العکس واما لانه یبتنی علی الافتراض بل القیاس

فیبتنی القیاسات علی حجج کالعکس والخلف لا یتم کونها حجة الا بها ای بالقیاسات علی

ما عرفت وہو باطل بل الصواب ان یقال الاشکال لا یحتاج فی اثبات صحتها الا الی تنبیه واخطار

بالبال والضوابط العقلیة الجامعة خیر من الکثیرة المحوجة الی تکلفات واعتذارات والمقالة الفصل

الثالث فی بعض الحکومات فی نکت اشراقیة ای فی حکومات فی نکت اشراقیة وہی حکومات بین احرف

اشراقیة وبین بعض احرف المشائین علی ما قال فی صدر ہذه المقالة والنظر فی بعض القواعد ای

للمشائین لیعرف فیها الحق ویعلم منه المغالطات الواقعة فی حججهم وبیاناتهم لتلک القواعد

ولذلک قال ویجری ایضا ای النظر فی تلک القواعد مجری الامثلة لبعض المغالطات ولنقدم علی ذلک

لذة

مقدمه طبیعیات

مقدمة یصطلح فیها علی بعض الاشیاء لیکون توطئة الی المقصود ومقدمة ہی بد وفی نسخة بلا

واو وجه فان کل ضمیر یتوسط بین مذکر ومؤنث یجوز تذکیره وتانیثه اخری کقولهم الکلمة ہی

لفظ کذا او ہو لفظ کذا ان کل شیٔ ای ممکن لیخرج عنه الواجب لاختصاص ہذا التقسیم وہو تقسیم

الشیٔ الی الجوہر والعرض بالممکنات ولولا ذلک لدخل الواجب تحت الجوہر ولیس کذا اولا کل

ممکن بل الممکنات الموجودة خارج الذہن لا فیه ولذلک قال الموجود فی خارج الذہن وانما ترک

التقیید بالممکن لظهوره فاما ان یکون حالا فی غیره ای مجامعا لما ینسب الیه بلفظ فی شایعا فیه

بالکلیة ای بحیث لا یکون له سمک لم یجامع فانه ینسب الیه بلفظ فی کالبیاض کالعاج فانه

بکلیته سایغ فیه لیس له سمک لم یجامع العاج بخلاف الماء فی الکوز ونحوه ولنسمیه ہیئة وفی

اکثر النسخ الهیئة وہی العرض فالهیئة او العرض ہو ما یحل فی غیره ای موجود خارجی یحل

فی غیره شایعا فیه بالکلیة ولیس علی ما ظن ان ما یحل فی غیره ای یجامع ما ینسب الیه بلفظ

فی ہو الجنس لتناوله لمثل الماء فی الکوز والانسان فی البیت او الحصب او المکان او الزمان

والجزء فی الکل الی غیر ذلک لاجتماع کل منها مع ما ینسب الیه بلفظة فی وبقوله شایعا

فیه بالکلیة یخرج ہذه المذکورات وامثالها علی ما لا یخفی لان قولنا کذا موجود فی

کذا معانی مختلفة لا یجمعها جامع معنوی الا النسبة ولیست نقیضة لمفهوم فی

فان مع وعلی ونحوہما یدل علی نسبة ما فلیست نفس النسبة والاضافة مرادة بلفظة

فی والنسبة الزمانیة یغایر النسبة المکانیة فهو مقول بالاشتراک فان معنی کون

البیاض فی العاج غیر معنی کون الماء فی الکوز وکذا غیره من المعانی ولا یتوہم ان

تحقیق اقسام الوجود الطبیعة

الاشتمال بجميع الكل اذ اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال المكان عليه ولا الظرفية لا حلالهما
ايضا فان ظرفية الزمان لما فيه غير ظرفية الحائط للوتد واذا كانت لفظة في مختلفة
المعاني فيما ذكر بعدها من الشيوع وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة
مميزة اذ اللفظ المشترك ينصرف الى معناه بقرينة لفظية او معنوية ولا يكون
هناك فاصل معنوي لعدم العام المعنوي ههنا كان او غيره فالقيد المذكور هو
قرينة لفظية لا فاصل معنوي كما في قولنا عين جارية لتميزها عن الباصرة قال في
المطارحات فالمذكور في شرح الموجود في المحل بالنسبة الى محال الاشتراك لقرينة للفظ في
ويجري مجرى الرسم والقيود فيه كالفصول والخواص المميزة مع مسامحة **او ليس حالا في**
غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونسميه جوهرا فان قيل يلزم من تفسيره العرض ان
تكون الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول الشيوع بالكلية وهو حلول السريان عرضا
مع كونها جوهرا و من تفسير الجوهر ان تكون النقطة او الخط والسطح مع كونها اعراضا جواهر اذ
ليس حلول النقطة في الخط ولا الخط في السطح ولا السطح في الجسم حلول السريان فيصدق
على كل منها انه ليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس مركبا
عنده من الهيولى والصورة وبان النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية والكلام في
الموجودات الخارجية **ولا يحتاج في تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا كجزء منه** كما قيده
المشاؤون بان قالوا العرض ما يحل في غيره لا كجزء منه لان الجزء اما مقداري كنصف ذراع
مثلا او غير مقداري كاللونية في السواد او الجوهرية في الانسان والاول خرج بقوله

الجوهر

٨٧

شائعا فيه بالكلية **فان الجزء** اي المقداري **لا يشيع في الكل** وهو واضح واما لم يتبين بالمعادلة
لدلالة قوله واما اللونية الى آخره عليه على ما يظهر بالتأمل والثاني يحتاج الى التقسيم الموجود الخارجي
لان السواد في الخارج ليس مركبا من لونية وجامعية للبصر ولا الانسان من جوهرية وناطقية
واذا لم يكن الجوهرية والناطقية جزئين خارجين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما لعدم
تناول ما هو كالجنس وهو الموجود الخارجي لهما واليه الاشارة بقوله **واما اللونية والجوهرية**
واشباهها فليست باجزاء اي خارجية **على قاعدة الاشراق على ما سنذكره فلا**
يحتاج الى التقييد به والاحتراز واما لم يقيد الاجزاء بالخارجية
لما تقدم من انها اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني
الى آخره فاذا حكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم بانها ليست باجزاء فيستحيل ان
يكون المراد انها ليست باجزاء مطلقا ولا باجزاء ذهنية فتعين ان يكون المراد انها
ليست باجزاء خارجية كما قلنا **فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام** اي كلي نفس تصوره
لا يمنع من وقوع الشركة فيه ولهذا اعم الجوهر الجواهر الروحانية والجسمانية والهيئة
الاعراض التسعة على راي المشائين والاربعة على رايه **واعلم ان الهيئة لما كانت**
في المحل اي لما كانت لا تقوم بذاتها بل بمحلها الشائعة هي فيه **ففي نفسها افتقار**
الى الشيوع فيه فيبقى الافتقار اي الى الشيوع في المحل **ببقائها** واذا بقي الافتقار
ببقائها **فلا نتصور ان تقوم بنفسها** والا لما بقي الافتقار ببقائها **ولا ان تنتقل**
اي من محل الى آخر **فانها عند النقل تستقل بالحركة** اذ لا يمكن انتقالها من محل الى

آخر الا بحركة مستقيمة تستقل بالقيام فيها **والجهات** اى وبالجهات الست
لان كل متحرك مما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى ولزوم الست منه لا يخفى على
الفطن **والوجود** لاستحالة حركة المعدوم لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه **فيلزمها**
اى فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات ست **ابعاد ثلثة** اى
متقاطعة على زوايا قائمة وكل ما كان كذلك فهو جسم **فهى** اى فالهيئة **جسم لا هيئة**
هذا خلف لتباينهما على ما بين بقوله **والجسم جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة** اى الحسية
نحو انه هنا وهناك وامثال ذلك وبهذا القيد خرج عن الحد الجواهر العقلية اذ لا يمكن
ان يشار اليها بالاشارة الحسية بل بالعقلية **وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض و**
عمق ما والهيئة ليس فيها شئ من ذلك اى من الابعاد الثلثة **فهما متباينان** لا يصدق شئ منهما
على شئ مما يصدق عليه الآخر والحاصل انه لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لكنها
ليست بجسم فيستحيل ان ينتقل من محل الى آخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو انتقلت
لكانت جسما لان انتقالها عبارة عن انها يعدم فى المحل الاول ويوجد فى الثانى اجيب
بان الموجودة فى الثانى ان كانت غير المعدومة عن الاول فلا فائدة فيه وان كانت
عينها فهو مبنى على اعادة المعدوم بعينه وهى محال لانه اذا اتحد النوع والمحل
تماما محل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع الاعادة مما يخصصه
كذلك ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك فيكون للزمان
زمان وهو محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو انتقلت انتقلت بالحركة لجواز ان يكون

الانتقال

الابعاد الثلثة

طول وعرض وعمق

٨٢

الانتقال دفعيا آنيا قيل ان الفطرة السليمة تشهد ان مفارقتها عن الاول غير حلولها فى
الثانى واذا لم يجز ان يكون بينهما زمان لاستحالة تتالى الآنات فيكون بينهما زمان
يستقل الهيئة فيه بالحركة وغيرها مما ذكرناه ويمكن ان يجعل هذا الجواب دليلا برأسه
على استحالة الانتقال ونظمه ان يقال انها لو انتقلت استقلت للزوم قيامها بنفسها
زمانا لكنها لا يستقل بنفسها بل بمحلها وهذا الوجه يمشى فى الصور النوعية والجسمية
على ما اثبتها المشاؤون للزوم استقلالها على تقدير انتقالها ولا يمشى فى
استحالة انتقال الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان ثمه واعلم ان الجسم يستغنى عن
الاثبات لوقوعه تحت الحواس لا لكونه محسوسا فى ذاته فان الحس لا يدرك منه
الا الاعراض الغير الداخلة فى حقيقته كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم
ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته لكن اذا ادى الحس الى العقل
تلك الاعراض حكم العقل حينئذ بوجود الجسم لانها لا يقوم الا بجسم طبيعى فهو محسوس
من جهة عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس صرف ولهذا اذا خلا الجسم
عن اللون كالهواء شك فى وجوده حتى زعم قوم انه خلاء ولوقوعه تحت الحواس
عرفه بانه جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية وفى اكثر النسخ يوجد بدل قوله
والهيئة ليس فيها شئ من ذلك فهما متباينان هذا **والاجسام لما تشاركت فى الجسمية**
وفارقت فى السواد والبياض فهما زائدان على الجسمية والجوهرية
فهما متباينان اى ما به الاشتراك وما به الافتراق متباينان **واعلم ان الشئ**

مطلب فى انقسام الوجود الى الواجب والممكن

اي الموجود في الاعيان ليصح قوله **ينقسم الى واجب وممكن** والا فالشي المطلق ينقسم
اليهما والى الممتنع كما عرفت من قبل ولاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشي بالموجود في الاعيان
لانه ان ترجح وجوده على عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن ولهذا
قال **والممكن لا يترجح وجوده على عدمه من نفسه** واذ ليس الترجيح بنفسه ولابد
من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح اذ لو ترجح احدهما على الآخر
بنفسه لكان واجبا او ممتنعا **فالترجح بغيره** وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي
يتوقف عليها الشي لا الناقصة وهي بعضها كالعلل الاربع المادية والصورية والفاعلية
والغائية والشروط وهي مغاير الشروط العلل الاربع مع بعضها كالعلل الاربع
من الامور الوجودية والعدمية التي يمتنع بعدمها الشي ولا يجب بوجودها وان
كان قد يجب معها كالشرط الاخير والصورة وقد يكون بعض هذه تاما اذا لم يتوقف
المعلول على غيره كما في المجردات والعلل الاربع مع الشرط مما ذكرنا يسمى الجميع
شرايط ولم يطلق العلة على الا التامة ولهذا لم يقيد العلة في قوله **فيترجح وجوده بحضور**
علته بالتامة **وعدمه بعدم علته فيجب ويمتنع بغيره** وعند قطع النظر عن حضور العلة
وعدمها لا يكون واجبا ولا ممتنعا لا لذاته لكونه ممكنا ولا لغيره لقطع النظر عنه
وان كان في نفس الامر لا يخلو عن الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه عن
الوجود او العدم مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد لان نسبة وجود الممكن اليه مع وجود
العلة التامة ليست بالامتناع لذاته والا لما كان ممكنا ولا لغيره والا لما كانت العلة

التامة موجودة ولا بالامكان والا كانت العلة غير تامة واذا لم يكن النسبة
بالامتناع والامكان كانت بالوجوب فالممكن يجب عن علته اولا ثم يوجد
ثانيا فوجوبه متقدم على وجوده بالذات لا بالزمان وكما انه ما لم يجب بالغير
لا يوجد كذلك ما لم يمتنع بالغير لا يعدم **وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن** لانهما لا
يخرجانه عن الامكان لذاته ولهذا يصدق عليه في الحالتين انه ليس بضروري الوجود
لذاته ولا ضروري العدم لذاته فمن الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير
وكذا الامتناع والذي بالذات فيهما هو المنافي للامكان دون الذي
بالغير **فلو اخرجه الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم** وصار الى ان الممكن لا
يتصور وجوده الا الزمان المستقبل لان الوجود الحالي يخرجه الى الوجوب فيخرج
بذلك عن الامكان **لاخرجه العدم الى الامتناع** اي بعين ما ذكر في الوجوب
فلا ممكن ابدا لانه لا يخلو عن الوجود او العدم وهما عن الوجوب او الامتناع
لكنه ليس كذلك لانه كما ان ضرورة عدمه لعدم علته غير منافية لامكانه كذلك
ضرورة وجوده لوجود علته غير منافية له ايضا **وما توقف على غيره فعند عدم ذلك**
الغير لا يوجد والا لما توقف عليه **فله مدخل في وجوده** اي فلذلك الغير مدخل
في وجود ما توقف عليه وما للغير مدخل في وجوده ممكن في نفسه **فيمكن** اي ما توقف
على غيره **في نفسه وتعني بالعلة** اي التي يترجح وجود الممكن بحضورها وهي التامة
على ما قلنا **ما يجب بوجوده وجود شي آخر به دون تصور تاخر** بخلاف الناقصة على ما عرفت

ويدخل فيها اي في العلة التامة الشرائط وقد عرفتها وزوال المانع فان المانع كالاسطوانة
المانعة عن هوي السقف مثلا ان لم يزل يبقى الوجود اي وجود الممكن وهو الهوي ههنا
بالنسبة الى ما يفرض علة اي للهوي وهي الطبيعة المحركة الى السفل ممكنا والا لما تخلف
عنها واذا كانت نسبته اي نسبة وجود الممكن اليه اي الى ما يفرض علة
امكانية دون ترجح فلا علية ولا معلولية ولا كانت نسبته اليه واجبة كما بينا وليس هذا
اي اعتبار الامر العدمي كزوال المانع في العلية مصيرا الى ان العدم يفعل شيئا اذ لا ذات
له حتى يفعل شيئا بل معنى دخول العدم في العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده
حاصلا دون عدم المانع وهو واضح وللعلة على المعلول تقدم عقلي
لا زماني كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اي العلة و
المعلول في الزمان معا وذلك اذا كانا زمانيين ولذلك قال قد يكونان كذلك
لانهما قد لا يكونان كذلك كما في المجردات وكيف ما كان لا يتخلف وجود المعلول
عن وجود العلة التامة زمانيين كانا او لا ومنه يعلم ان تقدمها عليه ليس زمانيا وذلك
كالكسر مع الانكسار فيقول كسرته فانكسر دون العكس لاستحالة ان يقال انكسر فكسر ومن
المتقدم ما هو زماني كتقدم الاب على الابن وهذا التقدم اي الذي باعتبار الزمان
بالطبع في اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا كان للزمان
زمان وبالعرض في الاشياء الزمانية ومن المتقدم ما هو مكاني كتقدم الامام على
المأموم بالنسبة الى المحراب وتأخره عنه بالنسبة الى الباب اذا اخذناه مبدأ

ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتأخر في شيء واحد باعتبارين وذلك كتقدم العلة على
المعلول بالذات وتأخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء من جانب المعلول
فان وقع الابتداء من جانب العلة ايضا كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا
وبهذا تبين ان هذه الاقسام قد تكون فيها تداخل او وضعي كما في الاجرام كتقدم
فلك زحل على فلك المشتري اذا جعلنا المحدد مبدأ وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر
مبدأ ويسميان التقدم بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بانه كون احد الشيئين بالنسبة
الى مبدأ محدود اقرب من الآخر وهو المتأخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على
بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما سيعلم من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية
فتقدم جزء منها مفروض على جزء آخر منها مفروض وهو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة
من ا الى ب ما صح الحركة من ب الى ج اذ كيف يتحرك ما لم يصل اليه فكذا مقدارها
الحركة وهو الزمان الذي لا يزيد عليها في الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة شيء واحد
لا اجزاء له في الحقيقة بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم والتأخر او شرفي
بحسب صفات الاشرف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة الى
المتعلم جزء العلة قد يتقدم زمانا كالخشب على الكرسي وهو العلة المادية والواحد
على الاثنين وقد يتقدم تقدما عقليا لا زمانيا كتقدم صورة الكرسي وهي العلة الصورية
عليه لانه ليس بالزمان لكون الشيء مع العلة الصورية بالزمان بل بالطبع وهو تقدم كل
ما يمتنع بعدمه الشيء ولا يجب بوجوده وحده فيتناول جميع اجزاء الشيء وشرائطه

تقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض

ومنه يعلم ان تقدم الجوهر على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين بالزمان
لانهما قد يكونان معا بالزمان لتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه ومن الصادر
الاول ومع ذلک نعقل ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع واشترکا بالطبع مع ما
بالذات في تقدم ذات شي على ذات آخر فان العلة يجب تقدمها على
المعلول بذاتها سواء كانت تامة وهي المتقدمة بالذات او غير متقدمة وهي متقدمة
بالطبع واطلاق لفظ التقدم على الباقي بالمجاز والعرض لا بالحقيقة والذات
فان المتقدم بالزمان ليس المتقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا
ان موسى اقدم من عيسى عليهما السلام فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى
فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو بالطبع لا بين الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم
منهما مدخل في وجود المتاخر وحينئذ يرجع الى التقدم بالطبع وكذا في التقدم بالشرف
يجوز ايضا اذ صاحب الفضيلة ربما قدم في الشروع في الامور او في منصب الجلوس
فيرجع الى التقدم الزماني او الرتبي الراجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل البصرة
فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد
قبل زمان وصوله الى بصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته
ولا بحسب حيزه ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور ومنه يعلم ان التقدم ليس
مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بينا واذا
عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات وبالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع

عرفت ان المتاخر كذلک وامثلته عين امثلة المتقدم وكذلک المع على خمسة اقسام
اما بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول وذلک في غير المفارقات لانها غير زمانية
واما بالذات فلمعلولي علة واحدة وبالطبع كالمتكافين في لزوم الوجود من غير
ان يكون احدهما سببا للوجود الآخر كالضعف والنصف مثلا وبالوضع كالمامومين
في صف واحد وبالشرف كمتعلمين عند معلم والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية
من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد وههنا اي في هذا المقام
امر آخر يجب ان يذكر في المقدمة وهو وجوب تناهي السلاسل المجتمعة الآحاد المترتبة
ترتيبا ما لانه يبتني عليه بعض ما نحن بسبيله كما ابتني على غيره مما ذكره في المقدمة
ولهذا قال آخر واعلم ان كل سلسلة فيها ترتب اي ترتب كان اي سواء كان
وضعيا كما في الاجسام او طبيعيا كما في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات و
الموصوفات المترتبة الموجودة معا وآحادها مجتمعة يجب فيها النهاية وبالقيد
الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع آحاده
وان كانت مترتبة كالحوادث التي لا اول لها من كل حادث الى الازل اذ لا يجب النهاية
في مثلها ومعنى كون الشي غير متناه ان اي قدر ومبلغ اخذت منه وجدت قدرا آخر
خارجا عنه من غير حاجة الى العود والقدر للمتصل والمبلغ للمنفصل وانما لم يجب فيها التناهي
اذ لا سبيل لهذين البرهانين فيها فان كلها ليس آحاده موجودا معا وليس له ترتيب
فلا مجموع له داخل في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث

مطلب

هو ذلك المجموع معدوم وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع
وحدانى لكن يطبق بعضه على بعض لعدم الترتيب واذ ذاك فيستحيل التطبيق والمقابلة
بين آحاد الجملتين ولا يتم البرهان ولهذا وجب اعتبار الشرطين معا فان كان من السلسلة
بينه وبين اى واحد كان ان كان عدد غير متناه فيلزم ان يكون اى غير
المتناهى منحصرا بين حاصرى الترتيب وهما الواحد ان الواقعان فى الترتيب مفروضا بينهما
غير المتناهى وهو محال وذلك ظاهر وان لم يكن فيها اى فى السلسلة اثنان ليس بينهما لا
متناهى فما من واحد وفى اكثر النسخ فما من احد اى من آحاد السلسلة الا وبينه وبين
اى واحد كان مما فى السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية وليس هذا هو الحكم
على الكل المجموعى بالحكم به على كل واحد فيكذب كما لو قيل اذا كان بين كل واحد واحد
دون الذراع فالكل دون الذراع لانه كاذب لتناول كل واحد واحد الآحاد
على الترتيب واذ ذاك فلا يلزم ان يكون الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك
وقد يكون ذراعا او اكثر بل هو الحكم على انه اذا كان ما بين كل واحد واى واحد دون
الذراع فالكل دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل واحد واى واحد الآحاد على
الترتيب وانما تناول ما بين اى واحد واى واحد كان من الاعداد والحيثيات
المستغرقة لعدم النهاية سواء قربت او بعدت اشتملت على اخواتها او لم تشتمل
لهذا لصدق انه اذا كان ما بين اية حيثية واية حيثية او بين اى عدد واى عدد متناهيا
كان الكل متناهيا وهذا فى الاجسام ايضا متوجه اى وهذا البرهان متوجه فى الاجسام ايضا

فى بيان تناهيها لان اللاتناهى اما ان يكون فى اجسام مختلفة او فى جسم واحد فيفرض
فيها اى فى الاجسام سلسلة من حيثيات مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهى فى جسم
واحد فان هذا لا يتمشى فيه الا بفرض حيثيات على ما ذكرنا ولهذا يسمى برهان الحيثيات
او اجسام مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهى فيها فيطرد فيها البرهان على الوجه
الذى قرره فى الاعداد اذا اقمت الاجسام المختلفة او الحيثيات المفترضة
فى الجسم الواحد مقام الاعداد وايضا لك اى برهان آخر على تناهى السلسلة المفروضة
يعنى برهان التطبيق المشهور مع ادنى تصرف على ما لا يخفى وهو ان يفرض عدم قدر
متناه من وسط السلسلة باخذه كانه ما كان وطرفاه من السلسلة
متصل احدهما بالآخر حتى لا يبقى فرجة وثلمة بين قسمى السلسلة الغير المتناهى
ويحصل سلسلة واحدة غير متناهية باخذه هكذا مرة اى باخذ السلسلة محذوفا
عنها هذا القدر مرة ومع القدر المفروض عدمه مرة اخرى كانهما
سلسلتان ونطبق احدهما على الاخرى فى الوهم ان كان اللاتناهى
فى جسم او بعد واحد ان كان فى اجسام مختلفة او حيثيات مختلفة كذلك فعلى ما اشار اليه
بقوله او يجعل عدد كل واحد مقابلا لعدد والآخر فى العقل ان كان من الاعداد
اى مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفتين فلا بد من التفاوت وليس فى الوسط لانا اوصلنا
وسددنا الثلمة فيجب فى الطرف فيقف الناقص على طرف والزايد يزيد عليه بالمتناهى
وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهى بمتناه فهو متناه فالسلسلتان متناهيتان

وقد فرضنا انهاليا كذلك هذا خلف محال وبه اى برهان التطبيق بين تناهى الابعاد بابرها
اى سوا ركانت جسمانية او قائية بانفسها عند من يقول بها ونحو ذلك والعلل والمعلولات
وغيرهما كالموصوفات والصفات المترتبة ولا يخفى ما فى هذين البرهانين من المنع
حكومة فى نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زايد
عليها فى الاذهان والاعيان وبين مخالفيهم الصائرين الى انه زيد عليها فى الاذهان
لا فى الاعيان الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر
والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد وكذا مفهوم
الماهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق
اى وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالماهية من حيث هى لا مقيدا كماهية فلان وفرس
عليها اطلاق الثلثة الباقية على كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول اعم
من المذكورات فيدعى ان هذه المحمولات وفى اكثر النسخ ان هذه محمولات عقلية صرفة
اى لا وجود لها الا فى الاذهان بمعنى انها تكون زائدة على الماهيات التى تحمل عليها
فى الاذهان لا فى الاعيان فانها لو لم تكن كذلك فاما ان تكون زائدة عليها فى الاذهان
والاعيان معا او غير زائدة عليها اصلا حتى تكون وجود السواد مثلا نفس
السواد والثانى باطل لقوله فان الوجود ان كان بمعنى واحد عبارة عن مجرد
السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر وبطلان التالى
يدل على بطلان المقدم ومنه يعرف ان الوجود ليس عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما

حكومة فيه

من كل

من المهيات والشيئية والحقيقة والذات ليس شى منها عبارة عن شى من الماهيات
وانه اذا لم يكن الوجود عبارة عن شى من الماهيات وهو صادق عليها فيكون اعم
من كل منها واما بطلان الاول فلقوله فاذا اخذ اى الوجود معنى اعم من الجوهر مثلا زايدا
عليها فى الاعيان فاما ان يكون حاصلا فى الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه لان كل موجود فى الاعيان
اما جوهر او عرض فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبته اى نسبة الوجود
على تقدير كونه جوهرا اليه اى الجوهر الذى وصف به والى غيره سواء لتساوى نسبة
الوجود الى الجوهر والعرض فلو وصف به الجوهر لوصف به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض
لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة وهى الوجود جوهرا بالعرض على تقدير كون
الوجود قائما بنفسه وان كان فى الجوهر فلا شك انه يكون وفى اكثر النسخ فلا شك و
ان يكون حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود اذا كان حاصلا فهو موجود لان
كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فللوجود وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما
يلزم لو لم يكن الوجود وكونه موجودا واحدا واليه اشار بقوله فان اخذ كونه اى كون الوجود
موجودا انه عبارة عن نفس الوجود قلنا ان كان كما اخذتم فلا يكون الوجود اى صدقه وحمله
على الموجود وغيره بمعنى واحد مفهوم فى الاشياء انه شى له الوجود وفى
نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلع على الجميع الا بمعنى واحد
واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما فى ساير الاشياء وهو انه شى له
الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا ثم نقول اى فى بيان ان

مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود ان كان السواد معدوما فوجوده ليس بحاصل فليس
وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم فاذا عقلنا الوجود وحكمنا
بانه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا وجود السواد
الذي كان قد اخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم يحصل وجوده
فحصول الوجود عينه اي غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود فللوجود وجود و
يعود الكلام الى وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات المترتبة
الغير المتناهية اجتماعها محال لما عرفت من استحالته فما ادى اليه وهو كون الوجود زايدا
على الماهية في الاعيان يكون محالا ويمكن ان يقال انما لفرض معدوم موجودا تنبيها
على ان الحوادث يوجد ولو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث
في زمان الا ويحدث قبله فيه ما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود للشيء الا وان يوجد الفاعل
وجود وجوده اولا وهكذا متصاعدا الى غير نهاية والمتوقف على ما لا يتناهى مترتبا غير
حاصل بعد ان يحصل ابدا فلو زاد لما حدث حادث والمقدم كالتالي باطل فالوجود
غير زايد عينا وجه آخر اي في ان الوجود غير زايد على الماهية في الاعيان وهو وجه
الزامي وهو ان هولاء وهم اتباع المشائين استدلوا على ان الوجود زايد على الماهية
في الاعيان بانا نعقل الماهية دون الوجود اذ ربما شككنا في وجودها بعد تعقلها
وكل امرين يعقل احدهما دون الآخر فهما متغايران في الاعيان لا متحدان فيها
فالوجود مغاير للماهية وزايد عليها في الاعيان ومخالفوهم الزموهم يعني هذه الحجة

وجه آخر

بان

بان قالوا الوجود غير زايد على الماهية في الاعيان والا لزم التسلسل للزوم كون الوجود
زايدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود كوجود العنقاء مثلا ونشك بل هو في
الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجودان اعني وجود العنقاء ووجود وجوده لامتنع
تعقل احد الوجودين مع الشك في الآخر كما ذكرتم في اصل الماهية ووجودها ثم نعود
الكلام الى وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان
قيل وجود الوجود غير زايد عليه لانه لا ذات له وراء الوجود فذاته نفس الوجود
فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات به موجود كما ان الزمان بذاته يتقدم و
يتاخر وغيره من الاشياء يتقدم ويتاخر قلنا كما دل تعقل الماهية مع الشك في
وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يدل تعقل الوجود المضاف الى الماهية
مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الاصلي والى ما ذكرنا
اشار بقوله هو ان مخالفي هولاء اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا في انه هل
هو في الاعيان حاصل ام لا كما كان في اصل الماهية عند اتباع المشائين
حيث فهموها وشكوا في وجودها فيكون للوجود وجود آخر زايد عليه كما كان للماهية
زايدا عليها عندهم ويلزم التسلسل وهو في الحقيقة نقض اجمالي ونظمه ان يقال
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله وبين بهذا اي بهذا
البيان انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود كالواجب لذاته على ما ذهب اليه
المشاؤون فانا بعد ان نتصور مفهومه اي مفهوم ما عين ماهيته الوجود قد نشك في انه

بل له الوجود اى الحصول فى الخارج ام لا وعندها يقول الموجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون
عين المتصور المعلوم او غيره وهما باطلان لانه ان كان عينه فيكون المشكوك
عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض له وان كان غيره **فيكون له وجود زائد**
اى على الوجود الاول الذى هو نفس الماهية **ويتسلسل** كما تقرره غير مرة وهذا محال
وهو انما لزم من فرض ما عين ماهية الوجود فليس فى الوجود مثله ولما زيف الحجة
التى هى معتمد القائلين بان للوجود صورة فى الاعيان زائدة على الماهية المتصفة به نقضها
اجمالا وباستلزامها خلاف مذهبهم اتبعه بما يدل على بطلان تلك المقالة فى نفس الامر
تنبيها على انه لا يلزم من افساد حجة مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز ان
يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه فاسدا ولذلك لم نقنع بنقض حجتهم وقال
وجه آخر اى دال على بطلان مذهبهم **سواء اذا كان للوجود ماهية** اى وصفا للماهية
وزائدا عليها فى الاعيان على ما هو الغرض **فله نسبة اليها** اى الى الماهية **وللنسبة وجود**
اى حصول وثبوت فى الخارج على ما هو زعم المشائين **ولوجود النسبة نسبة اليها** اى الى
النسبة **ويتسلسل** اى وجودات النسبة **الى غير النهاية** وهو محال نشأ من اخذ الوجود زائدا
على الماهية عينا فالوجود غير زائد عليها عينا بل ذهنا **وجه آخر هو ان الوجود اذا**
كان حاصلا فى الاعيان وليس بجوهر اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولا شىء
من الجوهر كذلك فلا شىء من الوجود بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والا باجماع
المنازعين **فتعين ان يكون فى الشىء** اى عرضا فيه لان الممكن الموجود اما جوهر او عرض

فاذا لم يكن جوهرا تعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يخلو حصوله من
ان يكون قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فكذا كون الوجود
زائدا واليه الاشارة بقوله **فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل محله** والا
لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض كذلك هذا خلف **ولا ان يحصل**
محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود اذ على هذا التقدير يوجد اى المحل مع الوجود لا به
وهو محال لان المحل يوجد بالوجود لا معه والا لزم ان يكون للماهية وجود آخر غير
الذى كلامنا فيه وهو محال **ولا ان يحصل بعد محله وهو ظاهر** لاستلزامه فيكون الماهية
موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر فيعود
الكلام الى وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى اليهما
وايضا اذا كان فى الاعيان زائدا على الجوهر لكونه معنى من المعانى التى يوصف بها الجوهر واستحالة
وصف الشىء بما ليس قائما به **فيكون كيفا عند المشائين لانه هيئة** اى لان الوجود هيئة اى عرض
وهو بمنزلة الجنس للاعراض **قارة** اى يوجد اجزاؤها معا بخلاف الزمان والحركة
وان يفعل وان ينفعل **لا يحتاج فى تصورها الى اعتبار تجزى** بخلاف الكم **واضافة الى امر خارج** اى عنها
وعن محلها بخلاف الستة الباقية من الاعراض وكل ما كان كذلك فهو كيفية **كما ذكروا فى**
حد الكيفية اى من انها ماهية كما ذكرنا **وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات**
وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه
او يكون قبل الوجود وجود آخر كما قررنا **ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا** على ما هو المشهور

فهو قائم بالجوهر

والحق المتفق عليه بين المتنازعين بل الكيفية والعرضية اعمّ منه اى من الوجود من وجه
لانقسام الكيفية الى الوجود وغيره وكذا العرضية وايضا اذا كان اى الوجود
عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر وفى اكثر النسخ
فيفتقر فى تحققه اى فى وجوده الى رجى اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده
ولا شك ان المحل موجود بالوجود فيدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله
موجود بالآخر فيقوم كل واحد منهما بالآخر ودار القيام وهو محال لاستلزامه تقدم
الشئ على نفسه وعلى المتقوم عليه وهذا المحال انما لزم من كون الوجود ذا هوية عينية فيقتضيه
حق ومن احتج فى كون الوجود زائدا فى الاعيان بان الماهية ان لم ينضم اليه من العلة فهى
على العدم لبقائها على ما كانت وان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود حاصلا
لها فى الخارج وهو المطلوب وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره اخطأ فانه يفرض ماهية ثم يضم
اليها وجودا وهو خطأ لان الوجود امر اعتبارى لا هوية فى الاعيان ليفيده الفاعل
بل الذى يفيده الفاعل هو نفس الماهية على ما قال والخصم يقول نفس الماهية من الفاعل لا وجودها
كما زعمتم على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزائد اى على الماهية عينا المفروض انه الذى
افاده الفاعل فى انه هل افاده اى هل افاد الوجود المفروض الفاعل شيئا آخر هو الوجود
او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا آخر فهو كما كان على العدم وان افاده
شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية فان قيل ان الفاعل انما افاد
نفس الوجود لا وجود الوجود قلنا وكذلك الفاعل انما افاد نفس الماهية لا وجودها الذى

هو امر اعتبارى وان قيل الذى افاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود قلنا الكلام يعود
الى الوجوب كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفد شيئا فهو على العدم
وان افاده امرا عاد اليه الكلام واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الانسان دون
الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية وكذا دون نسبة غيرها من اجزاء الانسان اليه
وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا ذاتيا له ان يكون زائدا عليه فى الاعيان
لجواز ان يكون زائدا عليه فى الاذهان لكنه ما دفعه بهذا الوجه بل بوجه آخر لاشتمال
الكلام على تناقض من حقه ان يتعجب منه ولذلك قال والعجب ان نسبة الحيوانية
الى الانسانية ليس معناه الا كونها موجودة فيه اما فى الذهن او فى العين فوضعوا فى نسبة
الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما للحيوانية التى فيه والثانى ما يلزم من وجود
الانسانية حتى يوجد فيها شئ وبيان التناقض انهم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان
دون نسبة الحيوانية اليه لكن نسبة الحيوان الى الانسان لا يمكن ان يتصوره بدون وجودهما
لان معنى هذه النسبة كون الحيوان فى الانسان مع ان كون الشئ فى الشئ يقتضى
وجودهما لاستحالة كون المعدوم فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا
انه يمكن هذا خلف محال وفيه نظر اذ لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان فى الانسان وجودهما
ان لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم
فى الالهيات على الوجود لان موضوع الالهى عندهم هو الوجود وكذا حقيقة الواجب الذى
هو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها العرضية لكن الوجود يقال على معان مختلفة

اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى الماهيات الخارجية كالنسب و
الروابط والذوات على ما قال والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء كنسبة الشي
الى الزمان والمكان اللتين هما اعتباران عقليان كما يقال الشي موجود في البيت وفي
السوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان فلفظة الوجود مع لفظ في في الكل بمعنى واحد
ففي هذه الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية هي نسبة الشي الى الامكنة المذكورة في
الامثلة والزمان والمكان الى الماهيات الخارجية معبرا عنها بالوجود ولكن في
قوله فلفظة الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد نظر لما تقدم من ان قولنا
كذا موجود في كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوي لكن المسامحة
في امثال هذه المواضع جائزة اذ المناقشة فيها لا تجدي بطائل في المهمات مع انه يمكن
ان نفرق بين ما تقدم وهو ما يحل في غيره وبين المذكور ههنا وهو الموجود في الشي وانه
يلزم من الاختلاف ثمه والاختلاف ههنا فليبعد عنه ويطلق اي الوجود بازاء الروابط
كما يقال زيد يوجد كاتبا ففي هذا المثال عبر عن اضافة نسبة المحمول الى الماهية الخارجية
اي الموضوع بالوجود اعني يوجد مكان يعبر عنه بهو وقد يقال على الحقيقة والذات
كما يقال ذات الشي وحقيقته ووجود الشي وعينه اي حقيقته ونفسه اي ذاته
ففي قولنا وجود الشي بمعنى حقيقة الشي وذاته وقد عبر عن اضافة الحقيقة والذات اللذين
هما من الاعتبارات العقلية الى الماهية الخارجية بالوجود فيؤخذ اي في جميع مواضع
استعمال لفظ الوجود على ما عرف بالاستقراء اعتبارات عقلية ويضاف الى الماهيات

الخارجية وفي اكثر النسخ الخارجة ثم يعبر عنها بالوجود فالمفهوم من الوجود على ما هو المعلوم
من مواضع استعماله انه اعتبار عقلي يحصل عن اضافة الاعتبارات العقلية الى الماهيات
الخارجة هذا اي اخذ الاعتبارات العقلية واضافتها الى الماهية الخارجية بلفظ الوجود
بل ما دل عليه وهو ان الوجود اعتبار عقلي كما ذكرنا ما فهم منه اي من الوجود الناس وعلى
ما يوجبه البرهان انه امر كلي عقلي لا هوية له في الاعيان والتحقيق ان الصفات تنقسم الى
ما لها وجود في الذهن والعين كالبياض والى ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجودها
العيني هو انها في الذهن كالنوعية المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا
زيد جزئي في الاعيان ليس معناه ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد وكما
انه لا يلزم من كون شي جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية زائدة على الشي في الاعيان
فكذلك لا يلزم من كون الشي موجودا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زائدة على الشي
في الاعيان فالوجود صفة عقلية تضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن
وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى الطرفين والوجوب والامكان و
الامتناع ونحوها كلها من هذا القبيل واذا كان مآل الوجود الى ما ذكرنا فقد بطل كل
ما بنوا عليه امرهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان وفي نسخة فاذا كان
عند المشائين معنى آخر اي غير ما يفهم منه الناس ودل عليه البرهان فهم ملزومون ببيانه في
دعاويهم لا على ما يأخذون من انه اظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه بشي آخر لان الذي هو اظهر الاشياء
هو الامر الاعتباري العقلي المفهوم للكل الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان يكون

مبحث

حقيقة شي فيه او جزءا منها وهم لا يقولون به والذي يقولون به غير مفهوم فلا يصغي
اليهم حتى يبرزوا ما في ضميرهم ويثبتوه ليعرف صحته وفساده. واعلم ان الوحدة وهي تعقل
العقل لعدم انقسام الهوية ايضا ليست بمعنى زايد في الاعيان على الشي والا كانت الوحدة شيا من الاشيا
لان التقدير انها شي موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوف بها فله وحدة
اذ الواحد ماله وحدة وايضا اي في الاستدلال على ان للوحدة وحدة يقال واحد وآحاد
كثيرة كما يقال شي واشيا كثيرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة عرضتا لطبيعة الواحدة
كما عرضتا للشي ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة كما يقال شي واحد واشيا
كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة واحدة والآحاد ذوات وحدات كثيرة استعمل
الواحد والآحاد بدل الوحدة والوحدات لئلا يلزمهما ثم الماهية والوحدة التي لها اذا

الماهية والوحدة

اخذ اشيئين فهما اثنان احدهما الوحدة والآخر الماهية التي لها فيكون لكل واحد منهما
وحدة فيلزم منه محالات منها انا اذا اخذناهما اثنان تكون للماهية دون الوحدة وحدة و ثانية
يعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية
وهو ظاهر لا يحتاج الى البسط والتقرير واذا كان حال الوحدة كذى اي من كونها امرا اعتباريا
عقليا فقط فالكثرة لا تكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة
مجتمعة من الوحدات وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبر عن الكثرة
بالعدد وقال فالعدد ايضا امر عقلي فان العدد اذا كان من الآحاد اي الوحدات والوحدة
صفة عقلية فيجب ان يكون العدد وكذا اكا قرر فالعدد معنى قايم بالنفس يعرف القليل والكثير

والزايد

وجه آخر

٩٢

والزايد والناقص وجه آخر اي في ان العدد امر اعتباري عقلي هو ان الاربعة اذا كانت
عرضا قايما بالانسان مثلا فاما ان يكون في كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذا
والا كان لكل شخص اربعة او في كل واحد شي من الاربعة وليس اي ذلك الشي من الاربعة التي
في كل واحد الا الوحدة اي لا وجود لها الا في العقل فمجموع الاربعة ليس له محل غير العقل
لتركبها من الوحدات التي لا وجود لمجموعها الا فيه اذ على هذا التقدير لكل واحدة
محل خارجي هو الشخص الذي قامت به دون مجموعها او ليس في كل واحد الاربعة
ولا شي منها فليست على هذا التقدير ايضا الا في العقل واذا كان العدد مما
يعتبره العقل وظاهر ان الذهن اذا جمع واحدا في الشرق الى آخر في الغرب فيلاحظ الاثنينية
لانه المعتبر والملاحظ للاثنينية والاربعة وغيرهما واذا راى الانسان جماعة كثيرة سوا
كانت من نوع واحد او لا اخذ منهم ثلثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه
بالاجتماع اي مع الاجتماع لانه لو لم يعتبر ما وقع اليه النظر اجتماعا عالم يكن ما اخذ
منهم ثلثة ولا غيرها وليس اعتبار الذهن للاعداد موقوفا على تعقل امور خارجية
واعتبار كثرة مجتمعة فيها بل قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد
واليه الاشارة بقوله ونأخذ ايضا في الاعداد مائة ومئات وعشر وعشرات ونحوهما
وفي بعض النسخ ونحوها واعلم ان الامكان للشي متقدم على وجوده اي وجود ذلك الشي وهو
الممكن في العقل لان وجود الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لامكانه ولا يقال انما امكن
لوجدانه وكل ما علل بشي يجب تأخره عنه فوجود الممكن متأخر عن امكانه بل امكانه

سابق على وجوده كما قلنا واليه الاشارة بقوله فان الممكنات يكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان
يقال انها توجد ثم تصير ممكنة والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات وما كان كذلك
لا يكون نفس شيء من تلك المختلفات بالماهية والا لما وقع بمفهوم واحد على غيره بل يكون
امرا معقولا اعم من كل منها ثم هو اي الامكان عرضي للماهية اذ لو كان ذاتيا
لما امكن تعقلها دونه ولو صف به الماهية وهو ظاهر ولان وصف الشيء قائم به لاستحالة
وصفه بما لم يقم به او بما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لا بد في الحلول
من ان يكون شايعا فيه ملاقيا للكل بالكل وما قام بنفسه مستقلا بالابعاد لا يتداخل في غيره
الابعاد ولا يشيع في الغير فليس اي الامكان شيئا قائما بنفسه والا امتنع وصف
الماهية به وليس بواجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر
الى موضوع واذا لم يكن الامكان نفس الماهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه
بل بالماهية فلا يزيد على ماهيات الممكنات في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في
الخارج والا فيكون اي الامكان موجودا ممكنا اذن لانحصار الموجود الخارجي
في الواجب والممكن فاليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اي امكان الامكان
يعقل قبل وجوده اي وجود الامكان فانه ما لم يمكن لا يوجد على ما سبق تقريره
فليس امكانه هو اي ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان
سابق على وجود الامكان والسابق على الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء لامتناع تقدم
الشيء على نفسه ويعود الكلام بكذا الى امكان امكانه اي امكان امكان الامكان

الى غير النهاية فيفضي الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة فالامكان وكذا اقسامها
امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى الموجود الخارجي وليست
بموجودات في الخارج وان كانت زائدة في العقل على ما يتصف بها وكذا
الوجوب اي غير زائد في الاعيان على الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا
فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن
فاذا زاد عليه على ما يقوله الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها الى
ذات ما تتصف بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير و
امكان بالذات فله وجوب وامكان وذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة الى غير النهاية
لان كلا من الوجوب والامكان ممكن مع ان لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم سلسلة غير
متناهية مع الترتيب والمعية وقد عرفت استحالتها ووجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو
اي لا يكون وجوب الشيء نفس ذلك الشيء لان السابق على الشيء لا يكون نفسه وانما
كان الوجوب قبل اذ يجب ثم يوجد ولا يوجد ثم يجب لما عرفت من ان الشيء ما لم يجب
لا يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره وللوجوب وجود اي عند
الخصم فيكون للوجوب وجوب آخر لكونه موجودا ممكنا مع انه ما لم يجب لا يوجد وهكذا
يلزم سلسلة اخرى من تكرار وفي اكثر النسخ من تكرر الوجود على الوجوب والوجوب على
الوجود غير متناهية هي مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا وهي ممتنعة لما سبق
وفي بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم ان النوع اما بسيط او مركب

لان النوع اذا كان متحصل الذات في الذهن ومن ذاتيات متغايرة فيه فان كان
مع ذلك متغايرة في الذات الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات
في الخارج غير جعل الآخر فيه فهو النوع المركب الخارجي كالنبات الذي شارك
الجماد في الجسمية وامتاز عنه بالنمو فان جعله جسما في الاعيان غير جعله ذا نفس
نامية فيها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس النامية والتالي باطل
بشهادة الحس ولهذا يقال ان النبات جعل جسما فجعل نباتا وان لم تكن متغايرة في
الخارج بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو النوع البسيط الخارجي
وان كان مركبا ذهنيا من الذاتيات عند المشائين ومن العرضيات عنده لقوله
بعد هذا وصورة السواد في العقل كصورة في الحس اي هو بسيط عقلا وما في الذهن
لا يجب ان يطابق لما في العين الا اذا كان حكما على الامور الخارجية بامور خارجية وليس
كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقة الصورة العينية فان الجزئية تحمل على زيد وكذا الحقيقية
من حيث هو حقيقة وليسا بصورتين لذاته ولا بصفة من صفاته بل هما صفتان اللتان
لا توجدان في غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى كونهما جزئي الماهية هو
كونهما جزئي حدها ولهذا يحملان على المحدود ولا يحملان على الحد فان الجزء الحقيقي للشيء لا يحمل
عليه وذلك كالسواد الذي شارك البياض في اللونية وامتاز عنه بقابضية البصر
فان جعله لونا في الاعيان هو جعله سوادا فيها اذ لو اختلف الجعلان لامكن بقاء اللون
دون السواد وهو باطل فانه اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا اللون وكلما كان هذا اللون

فهو هذا السواد ولا يحتمل ان يكون هذا اللون ولا يكون هذا السواد بل كان لونا آخر غير السواد
او سوادا آخر غير هذا لاستحالة ان ينسلخ عنه فصل السواد ويقترن بفصل
آخر ولا يقترن بفصل اصلا بل يبقى مجردا عن الفصل ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا
فجعل سوادا كما لا يقال جعل سوادا فجعل لونا بل يقال جعلا بجعل واحد شيئا واحدا
في الخارج والانواع المركبة تتميز اجناسها عن فصولها في الخارج بمعنى ان وجود ما صدق
عليه الجنس كالجسم يغاير ما صدق عليه الفصل وهو النفس النامية بخلاف البسيطة
فان وجودات اجناسها لا يغاير وجوداتها والوجودات فصولها وان
تغايرت في العقل وتركبت فيه فان التركب الذهني انما حصل من جهة
تكرر التصور في العموم والخصوص لتشابه البياض والسواد في اللونية وتمايزهما في
القابضية والتفريق ولانه يمكن ان يتصور السواد من حيث انه لون وهو عام
ومن حيث انه قابض البصر وهو خاص فاذا تكرر التصورات وقيد العام بالخاص
لزم التركيب في الذهن وان كان بسيطا في الخارج فالسواد بكليته محسوس
وكذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا من الآخر في الحس اصلا بل في
العقل والى النوع البسيط الخارجي الاشارة بقوله واعلم ان لونية السواد اي لونية
هذا اللون الخاص وهو النوع البسيط ليست لونية وشيئا آخر وهو قابضية البصر
مثلا وفي بعض النسخ ليست شيء آخر اي غير السواد في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه
جعله سوادا اي وجودهما واحد والا فلو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود آخر

جاز الخلو اى خصوصية اتفقت بها اى باللونية اذ ليس واحد من الخصوصيات بعينه كما بقية البصر مثلا شرطا للون
والا ما امكنت اى اللونية مع ما يضادها كتفريق البصر فى البياض المضاد وغيره فى الحمرة و
نحوها المخالف وهو المراد من قوله او يخالفها واذا لم يكن واحد من الخصوصيات
شرطا لوجود اللون مع ان له وجودا غير وجود الخصوصيات فيجوز تعاقب اقتران
الخصوصيات بها اى باللونية بان تستبقى اللونية مع زوال السواد بخصوصه تقترن بها
خصوص البياض كاستبقائها للهيولى مع زوال صورة عنها كالهوائية والحاق اخرى
بها كالمائية والتالى باطل فالمقدم مثله فذاتيات الانواع البسيطة الخارجية شى واحد فى
الخارج لا جعلين فيها ولا وجودين فالنوع البسيط شى واحد فى الخارج ليس له
ذاتيات متغايرة فى الاعيان وان تغايرت فى المفهوم العقلى وتركبت ذهنا
كما ذكرنا ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلى لا يزيد فى الخارج على انواعها كالسواد
والبياض وغيرهما قوله وايضا اللونية ان كان لها وجود مستقل فهى هيئة اى عرض لان العرض
كل موجود حال فى غيره شايع فيه بالكلية فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة
وتلك الهيئة اما ان تكون وفى بعض النسخ ان توجد هيئة فى السواد فيوجد السواد قبلها
لاحتياج الحال الى المحل لابها اى باللونية على ما هو المتفق عليه وحينئذ لا يتم السواد لونا
ولا يكون اللون اعم منه والكل باطل فى محله اى محل السواد فالسواد عرضان لون و
فصله لا واحد اى لا عرض واحد والعقل يحكم بان السواد شى واحد محسوس لا كثرة فيه
وهو عرض واحد قائم بالاجسام فاللون نفس السواد فى الاعيان وزايد عليه فى الاذهان

والاضافات ايضا اعتبارات عقلية اى لا وجود لها فى الاعيان فان الاخوة ان كانت مثلا هيئة
فى شخص اى عرضا موجودا فى شخص كزيد مثلا فلها اضافة الى شخص آخر كعمرو مثلا
اذ الاخوة لكونها من مقولة الاضافة انما يكون بين شخصين او اكثر واضافة الى محلها
وهو شخص زيد لما ذكرنا من كونها انما تتحقق بين شخصين فاحدى الاضافتين غير الاخرى لتغاير
المتضائفتين واستلزامهما تغاير الاضافتين فهما غير ذاتها بالضرورة اذ ذاتها اى ذات
الاضافة الاصلية اذا فرضت ذات واحدة واضافتاها الى شخصين متغايرتان فكيف تكونان هى
اى كيف تكون الاضافتان نفس الاضافة الاصلية فتعين ان تكون كل واحدة من الاضافتين
موجودا آخر غير الاضافة الاصلية ثم الاضافة التى لها الى المحل يعود هذا الكلام
وهو انها موجود من الموجودات مغاير للاضافة السابقة اليها ويتسلسل
اى الاضافات على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو محال لزم من كون
الاضافة موجودة فى الخارج فاذن هى اى الاضافات وغيرها مما تقدم كاللونية
والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها كلها ملاحظات عقلية
والعدميات اى الاعدام المقابلة للملكات ولهذا مثل بقوله كالسكون ليعرف
مراده من العدميات ايضا امر عقلى اذ ليست عدما محضا لتقيدها واضافتها
الى الملكات ولا لها صورة فى الاعيان فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة
فيما يتصور فيه وفى بعض النسخ فيه الحركة اى فيما يمكن الحركة فيه والانتفاء ليس بامر
محقق فى الاعيان ولكنه فى الذهن معقول والامكان اى الماخوذ فى تعريف الامر

العدمي ايضا عقلي فيلزم ان يكون الاعدام المقابلة اي للملكات كلها امورا عقلية
لتحصلها من امور كذلك واستحالة حصول موجود خارجي من اعتبارات ذهنية
واعلم ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسمية ولا على المجردات
العقلية ايضا بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرا وكذا جعله عقلا او نفسا
هو بعينه جعله جوهرا اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن
المحل والشاؤن عرفوه اي الجوهر لانه الموجود لا في موضوع فمعنى الموضوع يعلى لا صورة له في
الخارج والموجودية عرضية لانها امر اعتباري عرضي فاذا قال الذاب عنهم اي الدافع عنهم
من الذب وهو الدفع ومنه سمي الذباب ذبابا لانه كلما ذب آب اي مهما دفع رجع
ان الجوهرية امر آخر موجود يعني وراء هذا التعريف لانه ليس بحد تام ولا رسم كذلك
بل هو رسم ناقص واذا قيل له فاشرح لنا ذلك الامر الآخر يصعب عليه شرحه واثباته على المنا
وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام فان من عادتهم ان يجعلوا الحقائق المعلومة
لكثرة ما لزمتهم من الاقوال مجهولة كما فعلوا بالجوهر واعتبر في غيره ثم اذا كانت
اي الجوهرية امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع فيكون اي الجوهرية موصوفة بالجوهر
ويعود الكلام الى جوهرية من كونها جوهرية اخرى زائدة عليها فيتسلسل اي الجوهر
مترتبة موجودة معا الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست بزائدة في الاعيان فان
الصفات اي التي يوصف بها الموصوفات كلها تنقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة
في العقل كالسواد والبياض والحركة وصفة وجودها في العين ليس الا نفس وجودها في الذهن و

٩٧

وليس لها في غير الذهن وجود فاللون في الذهن لها في مرتبة لون غيرها في الاعيان مثل
الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا اي من الوحدة والعدد المجتمع
من الوحدات واعدام الملكات واذا كان للشيء وجود في خارج الذهن فينبغي ان يكون
اي من ذلك الوجود الخارجي يطابقه ليصح انه منه واما الذي في الذهن فحسب
فليس له في خارج الذهن وجود حتى يطابقه الذهني والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية لانها كلية
والكلية لا يوجد في الخارج لما عرفت ان كل موجود فيه له وحدة متشخصة وهوية
معينة تمنع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من حملها
على الموضوعات وجودها فيها ومطابقتها اياها لما عرفت ايضا انه ليس كل
ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقة الصورة العينية والسواد عيني لان له صورة في خارج
الذهن والاسودية اعتبار عقلي لانها لما كانت عبارة عن شيء ما قام به السواد لم يدخل فيه اي في ذلك
الشيء الجسمية والجوهرية بل لو كان السواد يقوم وفي اكثر النسخ يقوم بغير الجسم ليقيل عليه انه اسود
فاذا كان شيء ما له مدخل في الاسودية وهو امر اعتباري عقلي وكل ما يكون لامر عقلي مدخل في
مفهومه كان كذلك فلا يكون اي الاسودية الا امرا عقليا فحسب وان كان السواد له
وجود في الاعيان واما الصفات العقلية وهي التي لا وجود لها الا في الذهن كالامكان
مثلا اذا اشتق منها وصارت محمولة كقولنا كل جسم وفي بعض النسخ لقولنا جسم وهو ممكن
الممكنية والامكان كلاهما عقليان فحسب اي ليس شيء منهما بخارجي بخلاف الاسودية فانها وان كانت
محمولا عقليا فالسواد وهو المشتق منه عيني والسواد وحده لا يحمل على الجوهر

ما في الذهن منه

فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل باشتقاق او اضافة نحو اسود او ذو سواد ولو صح حمل السواد
وحده على الجوهر لما صح ان الجوهر ليس بعرض لحمله عليه حمل هو هو لا لما صح ان المحمولات
كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا يعرض لبيانه على ما قيل اذ لو صح ذلك لما امتنع حمل
السواد مطلقا واذا قلنا ح هو ممتنع في الاعيان ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان
وفي اكثر النسخ ليس ان له امتناعا حاصلا في الاعيان بل هو امر عقلي نضيفه الى ما في الذهن تارة
والى ما في العين اخرى فنقول ممتنع في الذهن او في العين وكذا النحو اي وكذا النحو
الامتناع او الامكان من الصفات العقلية التي اشتق منها كالموجود والمظلم و
الساكن وامثالها حكمه حكم الممتنع والممكن في كون المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف
الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن المشتق منه خارجي والصدق والكذب في
هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود السواد فيه وعدم
مطابقته له كاطلاقه على الرومي لوجود البياض فيه وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة
في الذهن منه لما في الخارج اذ لا وجود له في الخارج حتى يطابقه الذهن بل الصدق فيه
الحاقه بما يصلح له بخصوصه كالحاق السكون بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه لان السكون
عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن عليه والكذب
الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانها ان يتحرك
فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور فانه لا يعم
الاعتبارات العقلية فاعرفه فان به يحل كثير من الشبه الواقعة في كلام المتأخرين بل

المتقدمين وفي مثل هذه الاشياء وهي الاعتبارات العقلية الغلط نشأ من اخذ الامور الذهنية
واقعة مستقلة في الاعيان ولغفلة المتأخرين عن هذه الدقيقة كثر هذا النوع
من الغلط في كلامهم فاعرفه لتتفطن بحل مغالطهم ولئلا تقع فيما وقعوا فيه واذا علمت ان مثل
هذه الاشياء المذكورة من قبيل الامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا تكون اجزاء للماهيات العقلية
يعني الحقائق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهني المحض الذي لا وجود له في الاعيان
جزءا مما هو في الاعيان وليس اذا كان الشيء محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشيء مثلا كالحيوان
كان لنا ان نلحقه في العقل باية ماهية اتفقت كالانسان مثلا ويصدق فانه يكذب ولا
يصدق الا اذا الحق بما يصلح له بخصوصه كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان
فانهما صادقان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة الصدق والكذب
في الامور الاعتبارية وان مفهومهما فيها مفهومهما في غيرها على ما حققناه واليه الاشارة
بقوله بل اي بل يصدق اذا الحقنا الجنسية لما يصلح له الخصوصية او بل لنا ان نلحقها في
العقل لما يصلح له بخصوصه فيصدق حينئذ وكذا الوجود وساير الاعتبارات اي حكمها ما ذكرناه
في انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان صدقها وكذبها بالحاقها بما يصلح له او
بغيره لا بمطابقتها الخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط نشأ منه شبه كثيرة تعرف
ذلك من طالع كتب المتأخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيرا فصل قال اتباع المشائين
العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان
الدال على ان لونية السواد ليست عرضية وسيأتي الى آخره وعلل بعضهم اي البعض

فصل

المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيا ويشك في عرضيته
فلو دخلت فيها لا يمكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يحكموا في الجوهرية بهكذا
وهو انه خارج عن حقيقة الجواهر مع جريان هذا الدليل بعينه فيه لامكان تعقل الشي
مع الشك في جوهريته فان قيل لا نسلم امكان تعقل الشي مع الشك في جوهريته
فان هذا انما يمكن في الاعراض لا في الجواهر قيل اذا سلمتم ان الانسان قد يعقل شيا
ويشك في عرضيته ومن شك في عرضية شي يكون قد شك في جوهريته فقد سلم ان
الانسان قد يعقل شيا مع الشك في جوهريته واليه الاشارة بقوله ولم يتفكروا بان
الانسان اذا شك في عرضية شي يكون قد شك في جوهريته ويكون السواد كيفية ايضا عرضي له وهو
اعتبار عقلي لما سبق من ان لونية السواد ليست كيفية وهو ساخر البرهان وما يقال
اي في بيان ان اللون ذاتي للسواد وهو انه نعقل اللون ثم نعقل السواد نحكم بل التائل ان نتعقل
اولا ان هذا سواد ثم نحكم عليه انه لون وانه كيفية ونحن لا نحتاج اي في بيان خروج
العرضية عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو ان الانسان قد يعقل شيا ويشك في
عرضيته انما هو قول جدلي فان اجراءهم اياه في الاعراض دون الجواهر مع جريانه
فيها جدل محض وعمدة الكلام اي في خروج العرضية عن الاعراض ما سبق
اي من البرهان كما اشرنا اليه حكومة اخرى هي ان المشائين اوجبوا ان لا يعرف شي من الاشيا
فان ذلك انما يلزم من قواعدهم ولذلك قال اوجبوا اذ الجواهر اي الجسمانية لها فصول
مجهولة اي عندهم والجوهرية عرفوها بامر سلبي لا يدل على حقيقته ما عرف به والنفس و

والمفا

والمفارقات اي الجواهر العقلية لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطلاع عليها مهما كنا
في عالمنا هذا واما الناطقية ونحوها مما يقال لها انها فصول فليست بفصول بل هي
لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسواد مثلا عرفوه بانه لون يجمع البصر فجمع البصر عرضي
اي للسواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد ليس لونية وشيا آخر هو جمع البصر
واللونية عرفت حالها من انها امر اعتباري ذهني لا وجود لها في الاعيان فالاجسام
والاعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها كذلك وكان الوجود اظهر الاشيا هو وقد عرفت حاله
من كونه امرا اعتباريا لا هوية له في الاعيان هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات
كما في تعريفات الحدية ثم ان فرض التصور باللوازم اي العرضية كما في التعريفات الرسمية
فللوازم ايضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه ان لا يعرف في
الوجود شي ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات الدور او التسلسل واستلزام
كل منهما ان لا يعرف في الوجود شي ما والعقول السليمة تاباه والوجود يشهد بخلافه
والحق ان السواد شي واحد بسيط وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو
ومن شاهده اذ لا اجزاء بسيطة له يعرف بها والتعريف باللوازم غير مفيد كما عرفت
ومن شاهده استغنى عن التعريف لان تصوره ضروري يدرك بحس البصر وصورته في
العقل كصورته في الحس اي هو بسيط ذهني ايضا كما انه بسيط خارجي وليس مركبا ذهنيا
اي من الذاتيات لنمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية فالسواد والبياض بل الالوان
والاصوات والاشكال والطعوم والروايح وسائر المحسوسات البسيطة واليه

الاشارة بقوله فمثل هذه الاشيا معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف شي اصلا
فلذلك قال لا تعريف لها والذي يمكن تعريفها هي الحقايق المركبة من الحقايق
البسيطة فان من تصور البسايط بعرفه فلابد وان يعرف المجموع بالاجتماع في
موضع ما فمعرفة البسايط بذواتها ومعرفة المركبات بذاتياتها كمعرفة الابيض بانه
جسم كثيف ملون بالبياض وهي معرفة ذاتية بخلاف المعرفة العرضية وهي التي تكون
بالاحوال والافعال والصفات كمعرفة الانسان بصوته ولونه وشكله او كتابته
وصنعته ومعرفة الجسم ببياضه وسواده وطعمه ورايحته وغير ذلك وهو المراد
من قوله بل قد يعرف الحقايق المركبة من الحقايق البسيطة لمن تصور الحقايق البسيطة متفرقة
فيعرف المجموع بالاجتماع في وضع ما وفي نسخة في موضوع ما واعلم ان المقولات التي حرروها وفي
بعض النسخ حددها وفي بعضها جزوها اي قسموا الى العشرة وهي الجوهر والكم والكيف
والاين ومتى والوضع والملك والاضافه وان يفعل وان ينفعل كلها اعتبارات
عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها لما عرفت من قبل ان المحمولات الكلية كلها
اعتبارات عقلية والمقولات محمولات كلية فتكون اعتبارات عقلية وبعضها
اي بعض المقولات المشتق منه اي البسيط الذي منه اخذ المحمول بخصوصه ايضا صفة عقلية كالمضاف
فان الاب والاخ مع انهما اعتباران عقليان لكونهما محمولين كليين فالابوة و
الاخوة اللتان اشتقا منهما ايضا عقليتان بخلاف الاسود فانه وان كان محمولا
ذهنيا واعتبارا عقليا لكن السواد عيني على ما تقدم والاعداد اي وكالاعداد

بخصوصها كما سبق من البسيط الذي اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلي وكل
اي وككل ما يدخل فيه الاضافة ايضا اي من المقولات وهي الاين ومتى والملك والوضع
فانها ايضا صفة عقلية لان الاضافة تعمها وهي كذلك ومنها اي من المقولات
ما يكون في نفسه هيئة عينية اما دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلي كالرايحة مثلا والسواد
فان كونهما كيفية امر عقلي معناه ان هيئة ثابتة كذا وكذا وان كانا في انفسهما صفتين مختلفتين في
الاعيان ولو كان كون الشي كيفية او عرضا ونحوهما ككونه اضافة وغيرها موجودا آخر لادا الكلام
اي الى ذلك الموجود في انه موجود آخر فتسلسل على ما سبق من الوجه الممتنع
لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة معا وقد بانت استحالته حكومة اخرى
في فصل خصومة بين المشائين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وبين الاقدمين الصائرين الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة لا غير
قال المشاؤون الجسم ويعنون به الجسم الطبيعي المتصل بذاته كما في نفس الامر كما هو عند الحس مثل
الماء مثلا لبطلان تركبه من الاجزاء التي لا يتجزى يقبل الاتصال والانفصال والاتصال
لا يقبل الانفصال لان الانفصال ان اخذ ضدا فالشي لا يقبل ضده ولا
يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة احتاج الى محل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال
محل الاتصال لا نفسه اذ الشي لا يكون محلا لضده ولا لعدم نفسه بل القابل هو المحل كما ان
قابل احد الضدين هو محل الضد الآخر لا هو وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة لا هي كالبصر وكما ان
الانفصال لا يقبل الاتصال لان الشي لا يقبل نفسه اذ القابل غير المقبول بالبديهة على ما يشهد

حكومة في ان الجسم مركب

الفطرة السليمة واذ لا يقبلها الانفصال ويقبلها الجسم مع ان القابل للشيء بالحقيقة يجب
ان يبقى مع حصول المقبول والجسم لا يبقى مع قبول الانفصال لانعدام هوية الاتصالية
التي لا تعقل دونها فينبغي ان يوخذ في الجسم قابل لهما وهو الهيولى وهي ثابتة للجسم وان لم
ينفصل بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط بل بواسطة القوة عليه
ولهذا كانت الهيولى ثابتة حال الانفصال وقبله وبعده وليس لها في ذاتها اتصال
ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعه وقابله لهذه الاشياء واذا
كان كل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فلا شيء مما هو قابل للجسم بجسم
بل القابل هو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة الجسمية واذا رجع كل عاقل الى نفسه
علم ان الهوية الاتصالية شيء مع متصل وليست شيئا قائما بذاته ولا تعقل ماهية الجسم
دونها فهي من مقوماته وكل ما له جزء فلا بد له من جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير
الاتصال هو القابل للاتصال والانفصال فهو مركب منه ومن قابله المسمى بالهيولى فالجسم
مركب من الهيولى والصورة الجوهريتين وهو المطلوب وقالوا المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام
لاشتراكهما في الجسمية وافتراقهما في المقادير اي المختلفة بالعظم والصغر وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز فالمقدار عرض زائد على حقيقة الجسمية ولان جسما واحدا كالماء مثلا يصغر و
يكبر بالتخلخل والتكاثف اي الحقيقيين والاول هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه
مادة من خارج والثاني هو ان ينقص مقداره من غير انفصال شيء منه واذا كان كذلك
كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير المختلفة وباقية في الاحوال غير منفعرة الى ما تحليها

وكانت

وكانت المقادير اعراضا حالة في المادة الموضوعة لها ويرد عليهم اما على قولهم
ان الاتصال لا يقبل الانفصال فهو ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فيحكم بان احدهما اتصل
بالآخر وهو الذي يقابله الانفصال وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد ليس
قابل الانفصال اصلا لان الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين شيئين ولا كذلك
الامتداد واذا كان كذلك فان عنى بالاتصال الامتداد على اصطلاحات لم يمتنع
ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير مقابل له ولا يتم البرهان واما على قولهم
ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فان نقول فاقولك فيمن يدعي ان الجسم مجرد المقدار الذي
تقبل الامتدادات الثلثة لا غير وقول القايل انها اي الامتدادات الثلثة اعراض لتبدل
الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا اي مع بقاء الحقيقة الشمعية والزايل غير الباقي فالامتدادات
خارجة عن حقيقة الجسم فهي اعراض زائدة عليها وكذا المقدار الذي تقبل الامتدادات
فلا يكون الجسم مجرد المقدار لانه جوهر وهذا عرض قايم به ليس الا دعوى اي مجرد
عن البرهان وتحقيق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق
فيها امر ثابت وامر متغير فالثابت هو الذي لا يزداد ولا ينقص عند تبدل اشكالها
فان ما نقص من العرض بازائها يزداد في الطول وبالعكس فليس في المجموع زيادة
ولا نقصان فلا تغير في القدر والمتغير هو ذهاب آحاد المقادير في الجهات لان
الطول قد يزيد وينقص عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف المقدار الذي هو نفس الشمعة
فانه لا تغير ابدا عن ذلك القدر بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهذا القابل

ان جعل هذا المقدار اى المتغير الذى هو آحاد المقادير ذاهبا فى بعض الجهات عرضا فهو مسلم
لانه عرض فى المقدار الجوهرى الذى هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون الجوهرى كذلك وفى
اكثر النسخ عرض بالرفع وفيه نظر والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يلزم منه ان المقدار نفسه
وهو الثابت القايم بذاته الذى لا يتغير عرض للجسم اى خارج عن حقيقته او
عرض اى غير قايم بذاته بل بغيره وانما لم يقتصر على احدهما لان مطلوبه وهو ان المقدار
نفس الجسم يحصل بهما وهو ان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم لا باحدهما
واستدل على انه ثابت لازم غير متغير ولا منفك بقوله فان ما يزداد فى الطول عند المد
ينتقص من عرضه وكذا اما يبسط فى العرض ينتقص من طوله فيتصل فى المد بعض اجزائه كانت متفرقة
وتفرق بعض ما كانت متصلة فذهابه اى ذهاب المقدار الذى هو الجسم فى الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له
اى عرض لازم له ثابت غير متبدل بتبدل الاشكال وآحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدل و
الجسم ليس الا نفس المقدار اى الثابت فى الاحوال كلها على معنى انه
لا يزيد على ما كان ولا ينقص منه عند تبدل الاشكال بل الذى يزيد وينقص هو بعض امتداداته
كما قال والامتدادات الثلثة اى المتبدلة التى توخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات ولا يصح
الاستدلال على عرضية المقدار بالتبدل لتبدل الامتداد الجوهرى ايضا فان عدم تبدله
الى جهة من الجهات ممتنع فان الامتداد الجوهرى المتشخص المتناهى اذا بقى بحاله ولم يتبدل
فى قطر فى حال صغره كما كان فى حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتداد آخر اكثر منه
يفضل عليه مع قيامه به هذا خلف محال واذا كان هذا النوع من التبدل لا ينافى جوهرية الامتداد

الجوهرى ولا يستلزم عرضيته فكذلك تبدل المقدار الجوهرى الذى هو حقيقة الجسم
هذا ان سلم ان ذلك المقدار يتبدل وليس كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره بزيادة
ونقصان وانما المتغير مقدار جوانب الشمعة لا مقدار نفسها الذى هو نفسها فاعرفه
هكذا فانه دقيق نفيس والحق ان المقدار الجوهرى لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مجموعه
ولا ينقص بتبدل الاشكال لا بمعنى انه لا يتبدل فى بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد
الجوهرى يعنى ما ذكر فيه وقولهم الاتصال لا يقبل الانفصال صحيح اذا عنى به الاتصال بين الجسمين
فانه لا يقبل الانفصال من حيث هما متصلان وان عنى بالاتصال المقدار فيمتنع ان المقدار لا يقبل الا
فان المقادير باسرها عند عدم المانع تتصل تارة وتنفصل اخرى وهى القابلة للامرين
واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط لانه اشتراك فى اللفظ فيوهم ان المراد منه الاتصال
الذى يبطله الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القايل ان الاجسام تشاركت
فى الجسمية واختلفت فى المقدار فيكون اى المقدار خارجا عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق
بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص واذا كان كذلك فان اراد بالجسمية
الجسمية الخاصة فلا نسلم اشتراك الاجسام فيها وان اراد العامة المطلقة المشتركة بين
الكل فمسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن لا نسلم اختلافها فى المقدار الذى بازائها لاشتراكها
فى مطلق المقدار واختلافها بالمقدار الخاص الذى هو بازاء الجسم الخاص وما هو الا كمن يقول
المقادير الخاصة فى الكبر والصغر مختلفة وتشاركت فى انها مقدار فافترقها بالصغر والكبر
ليس الا لشىء غير المقدار حتى يزيد المقدار الصغير على الكبير لشىء غير المقدار لاشتراكهما فى المقدار

انفصال

وهو فاسد فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير المقدار اذ لا تفاوت
في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية ولأن احدهما اتم والآخر انقص وهذا
اي هذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد والاضعف والجزء الاشد والاضعف ولا اعني
بالنور الاشد والجزء الاشد الاشدية والقدرة في الممانعة وغير ذلك اي مما يقال في معنى الاشدية كالصلابة
ونحوها وليس شدة النور وضعفه لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون لها اجزاء
ولا اجزاء مظلمة اي ولا لمخالطة اجزاء مظلمة فان كلامنا فيما يحس من النور وما ينعكس على الملس كالمرآة
من غير بل اي بل شدة النور تمامية وكمال له اي للنور في الماهية والمراد من تمامية
الشيء حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كمالية حصول ما يمكن له من الفضائل ففي الطول ايضا
هكذا اي هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان اعظم من ذلك الطول فانه اتم في طولية
ومقدارية والزيادة بالطول وكذا مقدار ايضا لانها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول
على الطول بنفس الطول فان لم يسم هذا اي العظم في الطول شدة في الطول بسبب ان تبهنا
اي في الطويل في المقدار يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة والزائد اي والى قدر الزائد بخلاف
الاتم بياضا فانه لا يحصر فيه التفاوت بين الطرفين وهما الاتم بياضا والانقص بياضا فان التفاوت
بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص لا ينحصر ولا تتعين في الاتم بخلاف الاتم
طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما وتعينه في الاتم كالاشد بياضا فانه لا
ينحصر فيه التفاوت بينه وبين الاضعف بياضا فيجعل الجامع الاتمية دون الاشدية
ليشمل الكل ولا يختص بالنقص فكما يقال هذا البياض اتم من ذلك البياض كذلك يقال هذا

النور او الجسم او السطح او الخط اتم من ذلك النور او الجسم او السطح او الخط ولا مشاحة
في الاسامي لان هذا نزاع فيها بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم يسم هذا شدة في الطول
بالسبب المذكور فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هي
المقادير الخاصة وكما شاركت الاجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة
شاركت في الجسمية اي المطلقة وافترقت بخصوص المقادير وفي نسخة المتفاوتة اي بالجسميات
المخصوصة المختلفة واما التخلخل والتكاثف فلا نسلمها بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار
الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص من غير نقصان شيء منه ولا ما استدلوا به عليها
وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية
فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للمقدار الكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة
العظيم صغيرا من غير انفصال شيء منه والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار
هو نفس الجسم وهو المادة والمحل فزيادة المقدار هو زيادة الجسم والمادة والمحل ونقصانه
هو نقصانها وعلى هذا يستحيل ان يزيد مقدار الجسم او ينقص دون انضمام شيء اليه او انفصال
شيء منه لانه جوهر وليس عرضا حالا في شيء ليلزم ما ذكروه بل نسلمها بالمعنى المجازي
اذ ليس اي التخلخل والتكاثف الا تبديد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها
اي من الاجزاء وذلك في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تخلل الجسم اللطيف منها
اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالملس الاجزاء اذا اندمج اجزاؤه او تخلف
الاجزاء اذا انحل لطيفها وانضمت واما في التمثمة المصاصة اي من دلالتها على

التخلخل الحقيقي لانها اذا مليت واحكم صمامها ووضعت في النار وسخنت شديدا
انشقت وليس الشق بزيادة مقدار ما فيها بسبب دخول النار اذ ليس فيها مكان
لعاس وما الذي الجاها الى ان يدخل في اضيق موضع من شانها البروز غنه لميلها
بالطبع الى جهة العلو فلذلك صوّب قولهم ان النار لا يداخلها وقال فذلك صحيح
واذ لم يكن الشق بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ماء القمقمة بالتخلخل وهو
المطلوب ولما لم يكن هذا الترديد منحصرا قال واما الشق فليس كما ذكره المشاؤون من زيادة
المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا اشتدت مالت جوانبها
اي جوانب الاجزاء الى الافتراق ومانعها الجسم اي جسم القمقمة والميل ذو مدد لاشتداد
السخن والخلاء من الكتب ممتنع فيلها اي ميل الاجزاء الى الافتراق وصيرورة عدم الخلاء
مع عدم جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء فسد الخلل الحاصل منها بالتبدد ينشق
القمقمة لا لحصول مقدار اكثر ليثبت التخلخل الحقيقي واما ما يقال اي في بيان
التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا وهو انه يمص القارورة فتكب على الماء فيدخلها الماء
مع بقاء الهواء الذي كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه تخلخل بالمص ولهذا يدخل فيها الماء بعد
المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء ويأخذ منه بالعشر فلولا حصول التخلخل
لزم الخلاء وهي محال ولهذا يذكر هذه الحجة على التخلخل عند المص وعلى التكاثف عند
الكب بعد المص فتكاثف الهواء اي المتخلخل ليمكن دخول الماء فيها والا لزم تداخل
الاجسام وهو محال لكن التكاثف غير مسلم فان بعد المص لا يمكن الحكم بان عند دخول الماء

ما خرج شيء من الهواء بل يخرجه دخول الماء لا لما ذكره بل لكثافة الماء
ولطافة الهواء المتسخن بالمص وانفعاله عن برودة الماء وهربه عنه الى داخل القارورة
وخروجها من صمامها فلهذا يدخل فيها الماء لا لتكاثف الهواء وعلى هذا لا يدل المص
على التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها كما لم يدل الكب على التكاثف لجواز خروجه
من المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن باقي المتن ابعد منه وهو قوله ويبقى له منفذ ما
لا يتعسر معه الخروج وشاهد كما قد تشاهد احيانا خروج الهواء من كيزان ضيقة الرؤس
منغمسة في الماء بالبقبقة لهرب الهواء عن الماء ومقاومته اياه في الموضع الضيق
فيضغطه ويسمع له صوت وقد ذكر المصنف في بعض كتبه انه قد شوهد عند الكب
الحباب الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج
فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن ولا يمكننا ان نحكم بان الماص لا يعطي
الهواء بقدر ما ياخذ حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فلا يدل الحجة على التخلخل
ايضا كما لم يدل على التكاثف ومثل هذه الاشياء وهي عدم خروج الهواء
عند دخول الماء وعدم اعطاء الماص من الهواء بقدر ما ياخذ يعسر علينا ضبطه بالشاهد
فلا يمكن للمشائين ان يثبتوا مذهبهم في مسئلة القارورة بمشاهدتهم خروج الهواء بالمص
وعدم خروجه بالكب في القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا يفيدهم مشاهدة دخول
الهواء بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة وقوع
شيء عند عدم مانع صحة وقوعه عند لزوم محال اذ الامر مانع لان اجزاء القربة تتباعد

بالنفخ فيدخلها الهواء ويتقارب بالمص فيخرج منها الهواء بخلاف اجزاء القارورة
اذ لا يمكن ان يتسع باطن القارورة بالنفخ او يضيق بالمص واذا كان كذلك فربما
منع من نفوذ ما ينفذ في غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فينفخ و
لا يدخلها الهواء لامتناع الاتساع او المص ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء ويحدس انه
لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا بانضمام شيء اليه لزم منه تداخل الاجسام فان
المقادير اذا ازدادت والعالم قبله اي قبل ازدياد المقادير وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير
الزائدة كله ملاء ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام نقصان مقدار اجسام اخرى متباينة عنهما من غير سبب
يوجب التكاثف فيلزم التداخل بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية
اظهر لانه اذا ازداد مقدار عنصر الماء من غير انضمام شيء اليه من خارج ولم
ينقص مقادير غيره من العناصر والمركبات لزم التداخل بالضرورة فان قيل انما يلزم
التداخل لو لم ينقص مقادير بعض الاجسام عند ازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى
الزيادة والنقصان قلنا النقصان بسبب التكاثف باطل لبطلان التكاثف بل
الهيولى التي بني التكاثف عليها والنقصان بسبب اندماج الاجزاء لا يعادل الزيادة
في الطوفانات العظيمة على ما يشهد به الفطرة الصحيحة وفيه نظر بعد ثم التتمة المصادمة التي
عليها اعتمادهم اي في اثبات التخلخل الحقيقي اذا فرضت ثمة تزيد المقدار فيها ثم شق
او شق ثم تزيد المقدار فان كان شق التتمة ثم تزيد المقدار فالشق ليس للتخلخل كما علم به
واذ ذاك فلا تتم الاستدلال بها على التخلخل الحقيقي وكذا ان كان اي ازدياد المقدار و

والشيء معا فان الشق يكون بسببه شيئا آخر متقدما عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون
اعني ازدياد المقدار الذي فرض معه وان ازداد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار
مع صحة التتمة فيلزم منه التداخل اي تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة المقدار على بعد باطن
التتمة مع بعد جرم التتمة فان قيل لا نسلم انه لو تقدم زيادة المقدار على الشق لزم
التداخل وانما يلزم ذلك لو كان تقدمها عليه بالزمان اما اذا كان تقدمها عليه بالذات
وهما معا بالزمان فلا نسلم لزومه واليه اشار بقوله وان قيل انه يتقدم على الشق زيادة
المقدار بالذات لا يقال لو تقدمت عليه بالذات لزم امكان التداخل
وذلك لان الممتنع لذاته لا يمكن لغيره واما الممكن لذاته فقد يجب ويمتنع لغيره و
ههنا وجود الشق وعدمه مع وجود زيادة المقدار وان كانا ممكنين لذاتيهما لكنهما
ليسا بممكنين معها اي مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو زيادة
المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة
لم يمكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لابتناء لزوم امكانه على ثبوت امكان
عدم الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون ان سلم ان
اريد به ممكن الكون في نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون واللاكون لذاته
وان لم يكن معلولا لها فلو صحت الحجة لزم امكان التداخل مطلقا وهو محال بل
يقال فكذا نقول في ميل الاجزاء اي اجزاء ما في التتمة الى التفريق اي الشق وهو
ان ميلها متقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا وهو ان ميل

اجزاء ما في القمقمة الى افتراقها وتفريق القمقمة ان كان بعد تفريقها او معه فلا يكون تفريقها بالميل
على ما زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء لتفرق اجزاء ما فيها من الوسط الى الجوانب
وعدم ما يخلفها في الوسط لان الخلاء انما كان يلزم لو كان تقدم ميل الاجزاء على التفريق والتفريق
بالزمان اما اذا كان بالذات على ما قلنا فلا ثم الميل مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق
بالذات بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لحصولها قليلا قليلا لوقوعها
بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية فلا تحصل الزيادة الموجبة لكن لابعد زيادات غير متناهية
فيلزم التداخل الشيء على قاعدتكم وهو محال وان رجعتم عن مذهبكم وقلتم ان المقدار الاكبر
لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل الثاني كذلك فحصول الاكبر في مادة
الاصغر ان كان دون انبساطها بالحركة حتى تفضل المقدار عليها في جميع الجوانب فيكون
مقدار ما بلا مادة وهو محال وان كان انبساطها بالحركة ليطابقها المقدار الاكبر وهي لا تقع
في ان لا تنقسم بل في زمان منقسم فلابد وان يكون قبل الزيادة الموجبة للشق زيادات
غير متناهية وذلك يوجب التداخل كما تقدم فاذن ليس التخلخل الا بتفريق اجزاء الجسم
وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا مالت الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع دفعته
ان كانت لها قوة اي دفعت الاجزاء المائلة الى التفرق مانعها ان كانت للاجزاء قوة
على دفعه ويجيء هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره في المائعات اذا تسخنت ولو ضمنا
اجزائها لا انضمت ورجعت الى المقدار الاول فعلم من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا تزداد ولا
تنقص اصلا وان ليس للجسم ولة مادة لها استعداد ان تقبل مقادير العالم كله كما التزم به المشاؤن وهذا

اي كون الجسم هو المقدار وما تبع هذا الراي مما ذكره راي الاقدمين والاولين من الحكماء
لا الآخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين وما يقال اي في بيان ان المقدار زائد
على الجسمية لا نفسها وهو ان الجسم يحمل عليه انه ممتد ومتقدر فيكون اي الامتداد والمقدار
زائدا عليه لان الشيء لا يحمل على نفسه ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم
ان يكون المقدار زائدا عليه لان هذه اطلاقات عرفية والحقائق اي حقائق الموجودات
والمسائل العلمية والحكمية لا تبتني على الاطلاقات اي العرفية كما بين ههنا ان حقيقة الجسم
غير المقدار على الاطلاق العرفي وهو ان الجسم متقدر لما يجري فيها من التجوزات
فربما ياخذ الانسان في ذهنه شيئية مع مقدار فيقول الجسم شيء له مقدار فاذا رجع الى الحقيقة لم يجد الشيء الا نفس المقدار
لان الشيئية ليست زائدة على المقدار بل نفسه واذا اطلق في العرف مثل قولهم بعد بعيد
لا يدل على ان البعدية وفي نسخة البعيدية في البعد شيء زائد عليه بل هو تجوز كما يقال جسم جسيم
اذ لا يدل على ان الجسمية او الجسيمية زائدة على الجسم ويجوز ان يقال ان الجسم ممتد بمعنى
ان له امتدادا خاصا في جهة متعينة فيرجع حاصله اي حاصل هذا الاطلاق الى ان
المقدار ذاهب في جهات مختلفة او جهة متعينة ونحو ذلك اي والى نحو ذلك من التاويلات
الصحيحة وقد عرفت ان الممتد بهذا المعنى زائد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه فهذه
المغالطات اي هذه الاغلاط من كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وما تبعه
من المفاسد او القياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط نشأ من اخذ الاتصال
بمعنى الامتداد كما تقدم من قوله واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط

ومن بعض التجوزات وهي الاطلاقات العرفية الى كنا فيها ومن ظنهم اى ظن
المشائين ان الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخط الطويل والقصير شئ زايد على المقدار و
ذلك غير مستقيم لما سبق من ان الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا ان كان لفظ ذلك
اشارة الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فعدم الاستقامة في
الاخير لما قلنا وفي الثاني لان الحقايق لا تبنى على الاطلاقات وفي الاول ان الاتصال
بمعنى الامتداد تقبل الانفصال على ما سبق مشروحا حكومة في ان هيولى العالم
العنصري بل العالم الجسماني هو الجسم البسيط الذي هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب
اليه الاقدمون لا ما ذهب اليه المتاخرون وهو انها موجودة فبحسب تقبل الصور
والمقادير وليس له تخصص في نفسه الا بالصور لانها اذا حقق حاله لم يكن شيئا
موجودا وحاصل ما ذكر ان كونه موجودا امر عقلي وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع
وهو عدمي وليس له وراء ذلك تخصص لا في الخارج ولا في العقل واليه الاشارة بقوله
فاذا تبين لك من الفصل السابق ان الجسم اى الطبيعي ليس الا نفس المقدار القائم بنفسه فليس شئ في
العالم هو موجود فبحسب تقبل المقادير و الصور اى الجسمية والنوعية وهو الذي سموه اى المشاؤون الهيولى
اى الهيولى الاولى البسيطة التي يزعمون انها احد جزئي الجسم والآخر الصورة الجسمية وليس
شيئا متخصصا عندهم بل تخصصه بالصور اى الجسمية والنوعية الجوهريتين عندهم
وقالوا الصورة هي فعل الفاعل في الهيولى ومثلوها بالكتابة التي هي فعل الكاتب في
الكاغذ الذي هو كالهيولى فحاصله اى حاصل ما سموه الهيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهرية

حکومة في هيولى العالم هو الجسم البسيط

سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودي قال في المطارحات واذا لم تتحقق
من رسم الهيولى الا الوجود وكانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود لانكم
قلتم ان ليس في الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود وقولنا موجود
امر ذهني كما سبق من انه لا صورة له في الاعيان وما كان كذلك لا يوجد الا
في الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه فاسموه هيولى ليس بشئ اى موجود في الخارج
بل هو امر عدمي اعتباري لا حصول له في الوجود ولا صورة في الاعيان ولا يخفى انه
اذا فسر الهيولى بما فسره المشاؤون من انها جوهر من شانه ان يكون بالقوة دون
ما يحل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى القاعدة التي قررناها
اى من راى الاقدمين هذا المقدار هو الجسم جوهريته اعتبار عقلي فاذا اضيف
اى قيس ولذلك عداه باللام فان استعمال الصلة للتضمين وقال بالنسبة الى الهيآت
المتبدلة عليه اى من الاعراض والانواع اى والى الانواع الجوهرية الحاصلة منه
اى من الجسم او منها اى من الماهيات على ما في اكثر النسخ المركبة اى الانواع الحاصلة
من الهيآت المركبة هي اى الانواع من الهيآت ومن محلها وهو المقدار الذي
هو الجسم لاستحالة وجود الهيئة بدون محل تتقوم به وهو تجوز تركب نوع طبيعي من
جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات فالمقدار داخل في
الجسم وهو عرض وللجسم جزئيات جوهري هو الهيولى وآخر عرض بتجدد بتجدديه
اعداد الاجسام مع بقاء حقايق النوعية فليس الجسم محض الجوهر وقد يظن في ظاهر الامر

ان بين كلاميه تناقضا لحكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار ههنا وحكمه ثم بتركب الجسم وعرضية
المقدار ولا تناقضه في الحقيقة وتوهمها انما هو من اشتراك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار
غير هذا الجسم والمقدار لما سبق ان في الشمعة مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا
ينقص بتبدل الاشكال وهو مقدار المجموع ومتغير هو مقادير الجواهر وهو عرض في المقدار
الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى
مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهري الثابت وهو الذي يسميه محلا
وبالنسبة الى الانواع المحصلة منه هيولى لا غير اي وليس غير ما ذكرنا شيئا آخر
هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم بحسب اي بحسب ذاته
وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم واحد بالذات مختلف بالاعتبار اما
الاول فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات وقابل للاتصال والانفصال
والصور والهيآت واما الثاني فلان الجسم هو ثابت بالفعل والهيولى بالقوة حكومة
اخرى في فصل خصومات بين الاوائل والاواخر من الحكماء وشرع اولا فيما
يتعلق بمباحث الهيولى والصورة لمناسبتها لما قبله ثم بمباحث الصورة النوعية
الى غير ذلك فقال وهولاء اي المشاؤون بينوا يعني بعد احتجاجهم على تركب الجسم من
الهيولى البسيطة والصورة الجسمية والنوعية على ما ذكرنا لهم وعليهم ان الذي وضعوه
موجودا وسموه هيولى لا تتصور وجوده دون الصور ولا للصور دونه بما سنذكر ان شاء الله
ثم ربما حكموا بان للصورة مدخلا في وجود الهيولى لكونها علة ما لها وكثيرا ما يقولون في

حكومة في مباحث الهيولى والصورة

لكون

كون الصورة علة ما للهيولى اي وكثيرا ما يبنون الكلام في كونها علة لها على عدم لان استعمال
الصفة للتضمين وفي بعض النسخ بناء على عدم تصور خلوها عنها اي خلو الهيولى
عن الصورة وفي بعض النسخ وكثيرا ما يقولون في كون الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها
وهذا هو الاصح والظاهر ان يقولون مصحف عن يعولون وذلك اي ذلك الاستدلال
ليس بشيء اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان
يكون للشيء لازم لا يكون اي ذلك الشيء دونه اي دون ذلك اللازم لكونه من الاعراض
اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث للمثلث والزوجية للاربعة ولا يلزم ان
يكون ذلك اي ذلك اللازم علة اي للشيء الذي هو موضوعه وملزومه لان العرضي
اللازم للشيء معلوله لاحتياجه اليه لا علته والا كانت الزوايا علة للمثلث مقومة
لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته متأخرة عنها ثم منهم اي من المشائين
من بين ان الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها حينئذ اما ان يكون منقسمة فيلزم جسميتها
لما قال في المطارحات من انها اذا انقسمت تستدعي مقدارا ونحن نقول لكن المقدار
لا يخلو عن الجسمية لانه اما نفسها يعني على مذهبه او ملزومها يعني على مذهب غيره
واذا استلزمت الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اي عن الصورة والمفروضة خلافه
او غير منقسمة فيكون ذلك اي عدم الانقسام لذاتها لاستحالة ان يكون
لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها عنها فرضا فيستحيل عليها الانقسام لان ما
بالذات لا يزول لكنها تنقسم وهذا غير مستقيم فانها اذا كانت غير منقسمة فلا يلزم ان تستحيل

عليها ذلك اي الانقسام ويكون ذلك اي استحالة الانقسام عليها
لذاتها بل يستحيل فرضه اي فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار
فان الشي قد يمتنع لانتفاء شرطه الذي هو جزء علته التامة كما يمتنع فرض الزاوية
في السطح دون الخط لكونه من شرائط حصولها ومن جملة حججهم اي على استحالة تجرد
الهيولى عن الصورة ان الهيولى ان فرضت مجردة ثم حصل فيها الصورة اما ان يحصل في جميع
اي الاحياز اولا في مكان اي حيز وهما اي الشقان ظاهرا البطلان لاستلزام الاول كون جسم واحد في
جميع الاحياز والثاني كونه لا في حيز لا في لا مكان فان الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيز
كالمحدد وهذا انما يصح عند من يفرق بين الحيز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم بلزوم
كون الجسم غير ذي وضع او ذا وضع عند الصورة وهما محالان او في مكان مخصص ولا مخصص
اي للهيولى بمكان على التفصيل المشهور في الكتب وسواء ان المخصص اما ذاتها ويلزم منه
الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبتها من حيث هي الى جميع الاحياز لان ما ليس له في نفسه
وضع معين ولا تظهر لذلك فنسبته الى جميع الاوضاع والمظاهر المعينة على السواء حتى لو حصلت
على صورة نوع لا يمكن تخصيصها من جميع اجزاء امكان ذلك النوع بجزء لكونه ترجيحاً
من غير مرجح وهذا بخلاف الهواء الذي يصير ماء وينحدر على خط مستقيم على زوايا قائمة
لان الطبيعة انما تحرك على اقرب الطرق وهو المستقيم فتعين لمكانه الاول محل انحداره
او ما تقتضي سبب آخر اتفاقي كريح عدلت به في انحداره عن الحيز المحاذي الى غيره على ان
الكلام يعود الى اختصاص الهيولى بتلك الصورة النوعية لتساوي نسبتها الى جميع الصور النوعية

اولا غيرها اما من الامور الدائمة وقد بين هي انه لولا تؤثر ما ثارا حادثا الا الاستعداد القابل
ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة او من الامور الحادثة كالحركات السماوية والامور
الارضية وهي انما يؤثر فيما له وضع معين او تعلق بذي وضع كذلك كالنفس ولولا علاقتها
مع البدن لما تاثرت بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت
مجردة عن مناسبات الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية و
الفلكية بشي الا بعد حصولها في عالم الاجرام وتعين مظهرها والكلام في موجب المظهر
وسببه والحاصل ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو
الترجيح من غير مرجح او حصولها في جميع الاحياز اولا في حيز وبطلان التالي يدل على
فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصورة بالهيولى المجردة ومنه يعلم انه يغالطه من باب
وضع ما ليس بعلة علة لان الدعوى هي ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة والدليل هو انها
لو تجردت وليست الصورة استلزمت المحال واليه اشار بقوله ولقائل ان يقول لهم
امتناعها في مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا
حصلت وبقيت هيولى مجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان
واستحالة الشي وهو حصول الهيولى المجردة في الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير لبس
الصورة لا يدل على استحالته في نفسه وهذه اي الزلة او الهفوة او الغلطة وامثالها زلت
من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشي لذاته ولغيره ولقائل ان يقول اذا سلمت
دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض الى ان

المقترنة بالصورة لايجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فيستحيل
تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب فان قيل المطلوب بيان ان الهيولى لايجوز
وجودها بدون الصورة لابيان ان المقترن بها لايجوز تجردها والحجة بعد تسليم ما فيها يدل
على الثاني لا الاول وعلى هذا لايجوز ان يوجد البعض دايما بدون الصورة لابيان ان المقترنة
بها لايجوز تجردها والحجة بعد تسليم ما فيها يدل على الثاني لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد
البعض دايما دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن بعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض
مع ان طبيعة الهيولية واحدة مشتركة بين الهيوليات كان في الهيولى تكثر وانقسام
دون الصورة والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو محال لاستلزامه الترجيح
من غير مرجح على ما سبق تقريره وتقرب ما سبق من حجتهم وهي قولهم لو تجردت
الهيولى عن الصورة فاما ان تكون منقسمة او غير منقسمة الى آخره قولهم في اثبات ان الهيولى
لايمكن تجردها عن الصورة انها ان تجردت اما ان تكون واحدة او كثيرة اذ لاخروج للموجود عنهما
وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة تستدعي مميزا وذلك بالصورة وتوابعها كالمقدار
ونحوه والتقدير تجردها عنها هذا خلف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله
والوحدة ان اتصفت بها الهيولى يكون اقتضاها لذاتها اي يكون اقتضاؤها لها لذاتها
ولايمكن التكثر عليها اصلا لان ما بالذات لايزول لكنها تكثر بالصور والانفصالات
فلا تكون واحدة عند تجردها وانما قال ويقرب ما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة
وعدمها ومبنى هذه على لازمها وهي الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها

ولهذا

ولهذا قال فان لقايل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية يلزم من ضرورة عدم انقسامها
اي انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هي لانتفاء شرط القسمة وهو المقدار كما سبق
اي في جواب الحجة الاولى من ان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لايكون اتصاف
الهيولى بالوحدة لذاتها ليمتنع عليها التكثر لغيرها وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط
القسمة ولما بينا ان ليس الجسم الا المقدار فجب استغنينا عن البحث في الهيولى لانه انما يحتاج اليه لو
سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤون الا ان الغرض في ايراد هذه الحجج بيان
ما فيها من السهو ثم اي بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة الجسمية اثبتوا
صورا اخرى اي غير الجرمية وتسمى بالصورة النوعية والطبيعية فقالوا اي في
اثباتها الهيولى لايكفيها في وجودها مجرد الصورة الجسمية فان الجسم المطلق لايتصور وجوده
كما لايتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو كان للجسم المطلق وجود فالجسم لايخلو عن كونه ممتنعا
عليه القسمة اي الانفصال كالافلاك او ممكنا مع انه تقبل ذلك والتشكل وتركه بسهولة
كالنار والهواء او تقبل هذه الاشياء بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لايخلو عن احد
الثلثة واي واحد اقتضاه عند تجرده كان اقتضاؤه لذاته لانه لو لم تقتضه لذاته فاما ان لا
يكون له مقتض اصلا او يكون امرا غير ذاته والاول باطل لما علمت ان كل ممكن لابد له من
مرجح والثاني على قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له اولا
فان كان مقارنا فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون
الامر الخارجي قد افاد نفس الاستعداد او عدمه من غير افادة امر به تحصيل ذلك وهو يتعين

البطلان ولو كان احدها اقتضاء لذاته ما فارقه اصلا واستوى فيه جميع الاجسام وليس
كذلك فلا بد من صور الجسم كالصور الفلكية والعنصرية وغيرهما تقتضي هذه الاشياء
وتختص بها الجسم اي المطلق وتكون هي المخصصات الاول للجسم المطلق والمقومات
لحقايق الانواع ولوجودي الهيولى والجسم المطلق الذي يدخل تحته انواع الاجسام
لانهما لا يوجدان الا مقارنين لهما لماهيتهما والا لما امكننا تعقل الهيولى ولا الجسم المطلق دون
الصور النوعية المنوعة لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق
والمنوع وما بعدها وهي المخصصات الثواني لقبول الانقسام بسهولة او عسر وعدم
ذلك عوارض للتشخص اي يعرض بعد تقوم الجسم بمخصصه لانها استعدادات مخصصة
فالتخصص بها يكون بعد التخصص بما به الاستعداد وان الكلام يعود في هذه المخصصات
انها لو اقتضاها الجسمية لتساوت في الكل ويستثنى النقيض للنقيض واجيب بان مقتضيها
ليس الجسم لما ذكرت من الحجة بل يفيدها مفيد من خارج واورد ان قبول الانقسام والتشكل
وتركه بسهولة وعدم ذلك يفيدها المفيد الخارجي اولا فلا يحتاج الى الصور النوعية ورد
بان هذه الاشياء استعدادات ولا استعدادات وهي في نفسها ليست طبايع
محصلة تتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان تتقوم نوع جوهري كالماء والسماء بمجرد استعداد
لامر آخر بل هي توابع لامور محصلة تتقوم بها الانواع الجوهرية اذ المفيد الخارجي لا يفيد
شيئا هو نفس الاستعداد بل امرا يتبعه الاستعداد القريب اذ البعيد وهو الامكان المطلق
من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي المادة مزاجا مستعدا لقبول نفس او اثر نفس

او صورة نوعية يتبعها الاستعدادات المذكورة وبعطيها حرارة شديدة يستعد بها الهيولى
الصورة الهوائية او النارية واذا استحال كون هذه الاستعدادات المخصصات
الاول فيكون الاولى جواهر والمصنف منع كونها جواهر لجواز كونها اعراضا واليه
الاشارة بقوله ولقائل ان يقول ان هذه المخصصات اي الاول التي زعمتم انها جواهر
كيفيات اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واما في الافلاك
فهيآت اخرى فان قال ان الاعراض اي الكيفيات والهيآت الآخر لا يمكن عليها تقويم الجوهر و
ما ذكرناه مقوم الجوهر فلا يكون الاعراض هي المخصصات الاول اجيب بان كون
هذه الامور التي سميتموها صورا مقومة للجوهر اي اجيب بان كونها مقومة له ان كان لكون الجسم لا
يخلو عن بعضها فيكون الشيء غير خال عن امر لا تدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم اي بعض اللوازم
لان من فيه للتبعيض اعراض واللوازم العرضية كالمقدار والوضع والشكل لا يخلو عنها
ملزوماتها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا فان قيل انما كانت
اعراضا لتبدلها مع بقاء محلها قيل فهكذا الجواب ان يقولوا في الصور المتبدلة مع بقاء
الهيولى بعينها وان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار والشكل قيل
لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها وكما لا يخلو الجسم عن
صورة وبدلها فكذا لا يخلو عن شكل ومقدار وبدلهما وان كان تقوم الجسم بها لكونها
مخصصات الجسم اي مقومات وجوده ولهذا يكون مقومة لوجود الهيولى
المطلقة فليس ايضا من شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا فان اشخاص النوع اعترفتم بانها

تميز بالعوارض فلولا المخصصات لما وجدت الانواع وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع
النوعية كالانسانية والفرسية ونحوها اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ولا يتصور
فرض وجودها دون المخصصات فان كانت مخصصات الجسم صورا وجواهر لاجل ان الجسم لا
يتصور وجوده بدون مخصصات فمخصصات الانواع اولى بان يكون جواهر وفى بعض النسخ جوهرا اى لكونها اتم وجودا
من الطبايع الجنسية ولئن كذا فيجوز ان يكون المخصص اى مخصص الجسم المطلق وهى الصورة النوعية
بزعمهم عرضا وما قيل من ان مخصصات الانواع تابعة للتخصص النوعى وان كان
التخصص بها وعارضة عن اسباب خارجة لا يتقوم بها ماهية النوع فمثله يمكن ان
يقال فى الصور النوعية من انها تابعة للماهية الجسمية وان كان بها تخصصها ولاحقة بها
او بالهيولى بزعمهم من اسباب خارجة ومقومة لوجودهما دون ماهيتهما والعرض يكون
اى قد يكون من شرائط تحقق الجوهر كما ان المخصصات فى الانواع اعراض ولا يتصور تحقق النوع
فى الاعيان الا مع العوارض وما يقال ان الماهية النوعية فى نفسها تامة ولو فرض نوع
الانسان فى شخصه ما احتاج الى مميز وانه لا مانع من انحصار النوع فى الشخص لا لامر خارجى
فمثله يقال فى الماهية الجسمية وان استدل على عدم تامية الماهية الجسمية باحتياجها الى
المخصصات فان الانسان ايضا غير تام لاحتياجه الى المخصصات والذى يقال
ان الطبيعة النوعية تحصل ثم تتبعها العوارض كلام ضعيف فان الطبيعة النوعية كالانسانية
مثلا ان حصلت اولا ثم تتبعها العوارض فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم تتشخص وهو محال
اذ لم يحصل الا متشخصة والمطلق لا يقع فى الاعيان اصلا وان كانت هذه العوارض ليست

بشرائط لتحقق الطبيعة النوعية اى فى الخارج وليس تعلقه بهذا الشخص لازما لماهيته الا اذ لجاز فرض
انسانية باقية على الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقتها العوارض دون مميز اذ هذه العوارض التى
تخصص بها انواع اشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة النوعية ولوازمها والا لاتفقت
الكل فهى اذن من فاعل خارج فاذا استغنيت عنها الطبيعة النوعية كان لنا ان نفرض وجودها
اى هذه العوارض يعنى دون هذه العوارض وليس كذا افصح من هذا جواز ان يكون
العرض شرط وجود الجوهر ومقوما لوجوده بهذا المعنى وسواء انه شرط تحققه فى الخارج
ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة ثم تتبعها المميزات المخصصات فهلا جاز
اى لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة ثم تتبعها المخصصات وكل ما يعتذرون به هناك
اى فى الجسم المطلق مثله واقع فى الانواع ثم العجب ان العقل انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما قا
اى المساوى وامكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم لانه موجود فى موضوع وعندهم
ان كل ما كان كذلك فهو عرض على قياس مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التى لا
وجود لها فى الذهن وكذا تعقل الامكان اى عرض بوجهين الاول قوله فان تعقل الامكان
غير تعقل الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما واحدا وليس كذا
فان مقتضى الاول جوهر جسمانى ومقتضى الثانى جوهر غير جسمانى فاذا كان
تعقل الوجوب غير تعقل الامكان فهما زائدان على ماهيته اى ماهية العقل لاستحالة
ان يكونا نفسه اذ المختلفان لا يكونان نفسه لاستحالة ان يكونا نفس شى واحد ولا داخلين
فيه والا لزم تركبه ولا ان يكون احدهما نفسه دون الآخر للزوم الترجيح من غير

لوه

ولا ان يكون احدهما سواخلافيه والآخر خارجا عنه والا لزم التركيب والترجيح من غير مرجح
عرضيان له عرضان فيه فعقل الامكان عرض والوجه الثاني قوله والوجود لما لم يدخل في
حقيقة الشيء كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب لانهما صفة الوجوب
عند نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف في شيء كان عدم دخول الصفة اولى
لان الصفة تتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا
عن تعقلهما لانه ابعد من الدخول فاذا كان تعقلهما عرضا وباعتبارهما اي التعقلين حصل جوهر
مفارق وآخر جسماني فيصح ان الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية او الاشتراط
وليس مقوم الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشيء ثم الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن
التي هي لاجل المزاج اي ذلك الاستعداد لاجل المزاج وهو عرض لانه موجود في موضوع
هو البدن وهو من شرائط حصول النفس فيصح ان العرض له مدخل في وجود الجوهر والنفوس بعد
المفارقة الميت تخصص ويمتاز بعضها عن بعض بالاعراض التي اكتسبتها
عند التعلق بالابدان من الهيآت والملكات فصح ان من مخصصات الجواهر الاعراض
والتخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية والعجب انهم اي المشاؤن
جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة للصورة المائية وعدمها شرطا لوجودها فاذا جاز ان يكون
عدم العرض شرطا لوجود الجوهر وعلته فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل كان مقوم
الوجود الا ما له مدخل ما في وجود الشيء وقد اعترفوا اي المشاؤن بان المستدعي للصورة
الهوائية الحرارة وهي من علل حصولها مع عرضيتها فمثل هذه الاغاليط

١١٢

لزم بعضهم اي بعض مثلها من استعمال الالفاظ على معاني مختلفة كلفظ الصورة وغيرها
اما لفظ الصورة فلانه عند المشائين مستعمل بمعنى الجوهر المقوم وعند الاوائل بمعنى العرض اي ان
كل ما حل عرض عندهم سواء قوم وجود المحل او لم يقوم واما غيرها فكالهيولى فانها تستعمل
عند الاوائل بمعنى الجسم المطلق من حيث قبوله لاشياء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط
الذي هو جزء الجسم بعضه من الاستثناء عن القاعدة التي يحتجون بها اليه اوالى ما استثني عنها
كقولهم كل ما حل في شيء وقوم وجود محله كالصور فهو جوهر والا فعرض لان حجة ثبوت تقوم
الصور ان كانت اللزوم واستحالة الخلو او التخصيص او غيرهما مما مر وهي فهي
ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى ما استثني عنها سواء ومنهم اي من
المشائين من احتج اي على جوهرية مخصصات اجسام العناصر بان المادة والنار ونحوهما
كالارض والهواء امور تتغير جواب ماهو فيكون صورا اي جواهر فان الاعراض لا تتغير جواب ما هو
وما غير الجواب فهو جوهر ومخصصات العناصر تغير الجواب فيكون جواهر وهذا الكلام غير متين
لضعف المقدمتين فان من الاعراض ما تغير الجواب واليه الاشارة بقوله فان الخشب اذا اتخذ
منه الكرسي ما حصل فيه الا هيآت واعراض ولا يقال انه خشب عند السؤال عن انه ما هو بل
يقال انه كرسي فان قيل انما لا يقال له خشب لان المسؤول عنه في الثاني غير المسؤول عنه في الاول
لانه في الاول هو الخشب المجرد وفي الثاني هو الخشب المكيف بهيئة الكرسوية قلنا نسلم انه
كذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية
الى الخشب حتى يكون تغير السؤال في الهيولى لاقتران عرض به كما في الكرسي لا جوهر

والادم مثلا محفوظة فيه صور العناصر على ما قرر وليس فيه الا الهيآت التي باعتبارها صار دما
واذا سئل عن اشخاصه انما هي لا يجاب بانها عناصر ونحو ذلك اي كالاسطقسات والاركان
بل بانها دم وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه ما هو لا يجاب انه طين او حجارة بل انه بيت فالاعراض
مغيرة لجواب ما هو والحقائق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات وهو انها اي من الاشياء ركبت
سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة واعراضا كالحركة والسرعة او مختلطة
كالكرسي من الخشب والهيئة والاسامي وهو ان الاسم بازاء اي شيء وضع كما سبق شرحه
والبسائط لا اجزاء لها حتى تتغير فيها جواب ما هو بعض الاجزاء والانواع المركبة الضابط فيها
اجتماع معظم اعراض مشهورة لا الملتفت الى ما سواها حتى تتغير فيها جواب ما هو كالكرسي مثلا
فانه خشب اجتمع فيه هيآت واعراض خاصة بها صار كرسيا كالشكل ونحوه دون
اللون ونحوه مثلا ومن حججهم اي حجج المشائين على جوهرية الصورة ان هذه الصورة جزء الجوهر
لنبدله تنبيه لها وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه جوهر بجهة ما لا يلزم
ان يكون جوهرا فالكرسي يحمل عليه بجهة ما وهي باعتبار المادة انه جوهر والهيآت التي
بها الكرسوية جزء الكرسي ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر
يكون جميع اجزائه جوهرا فان نفس كونه جوهرا من جميع الوجوه نفس كون جميع اجزائه جوهرا
ان كان له جزء والماء والهواء الذي علم كونهما جواهر محضة اي من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها
جواهر وخصوص المائية والهوائية بالاعراض فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر ثم قولهم
الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل هدر لاستلزامه التكرار وانما حذف الخبر لظهوره

واستدل

واستدل على التكرار بقوله وجوهرية الصور كونها لا في موضوع وكونها لا في موضوع عدم
استغناء المحل عنها وعدم استغناء المحل عنها هو انها مقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة
للجوهر فيكون جوهرا كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فيكون مقومة للجوهر
وهو تكرار خال عن الفائدة لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى كون الصور لا في موضوع
هو عدم استغناء المحل عنها فثبت بما ذكرنا ان الاعراض تجوز ان تقوم الجوهر والصورة
لا نعني بها الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب وليس في
العناصر شيء سوى الجسمية والهيآت لا غير واذا اندفعت الصور التي اثبتوها وقالوا انها غير محسوسة
تشتد وتضعف يعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة
تشتد حتى تكون هي في حال الشدة بعينها ما كانت قبلها اذ الزائد بعينها لا يكون الناقصة
ولا بمعنى انضمام شيء اليه لانه ان لم تكن حرارة لا يصير به الحرارة اشد وان كان حرارة
اجتمع حرارتان في محل دون تميز وهو محال وان سلم عدم الاستحالة فلا يكون احديهما
قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى وتتحدان والشدة باتحاد الاثنين
فليس بشيء لانهما ان بقيتا او انتفتا او احديهما فلا اتحاد وان سلم فلا يكون الواحد
بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى وحدوث حرارة اشد من المفارق وهذا
متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف بين الشديد والضعيف بالنوع
او بالعدد وذهب اصحاب المعلم الاول الى الاول مستدلين عليه بان المميز بينهما بعد
اشتراكهما في الحرارة اما عرضي خارج او فصل والاول باطل لان التغير في نفس الحرارة

فبقيت الكيفيات التي

لانه امر خارج عنه فتعين الثاني واليه الاشارة بقوله **واما من قال ان الحرارة اشتدت**
فتغيرت في نفسها ليس بعارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة **فيكون بفصل**
بناء على ان المميز ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا **اخطأ** لبطلانه تفصيلا واجمالا
اما الاول فلعدم انحصار التميز بين الشيئين بالفصل او الخاصة لجواز ان يكون بالذات
حتى يتميز او بذواتهما على ما قال **فان الحرارة ما تغيرت** لما بينا ان حرارة واحدة .. بعينها
لا يشتد **بل محلها** اي تغير **باشخاصها** اي باشخاص الحرارة المتواردة عليه **واما الفارق**
بين اشخاصها فليس بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة نوعا آخر **فان جواب**
ما هو لا يتغير فيها اي في الاشخاص عند السؤال عنها في حالتي الاشتراك والانفراد
ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب **ولا هو عارض** والا لم يكن التغير في نفس الحرارة
بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ
ليس في الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة وعلى هذا فكون هذه الحرارة اشد
من تلك الحرارة لا يكون بشيء يزيد على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة هي كمالية
في نفس الماهية والضعف هو نقصان فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكروه من الانحصار
لزم ان يكون الاختلاف بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير
بعرض بل بشيء مقداري هو كم في نفسه وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن بعرض كان بفصل
فيكون الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدكم والحق انه لا يزاد احدهما على
الآخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية وفي خصوص المقدار ايضا ان اتفق كما في التضعيف

فما زاد الا بمثل ما ساوى فكيف يكون قدر منه مقدارا وقدر آخر منه ليس بمقدار فال
متفاوت في هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشيء ان كانت الزائدة
فلا يكون الناقصة والمتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا نفس الزائدة بل يكونان
نوعين آخرين وكذا ان كانت ذات الشيء الناقصة او المتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا
نفس الزائدة بل يكونان نوعين آخرين وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح
دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا تكون
تلك حرارة بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة ماهيتها فان هذه وتلك وغيرهما
تكون حرارات ولما كان هذا الدخل متوجها في القسم الثالث اجاب عن الدخل المقدر
بما قلنا واليه الاشارة بقوله **والماهية العقلية** كالحرارة مثلا **تعم ذوات اشخاصها التامة**
والناقصة كالزائدة والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شيء منها اذ لا يشترط
النوع في حقيقته شيء من الثلثة كما لا يشترط في الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة شيء
مما يختص به كل واحد واحد فان الانسانية ليست نفس زيد وعمرو ولا الذكر والا
بل المعنى الذي يعم الكل والكمال والنقصان المطلق وان اخذ في الاذهان اعتبارا خارجا
فاذا اضيف الى السواد والمقدار مثلا يكون بنفس السوادية والمقدارية لا بخارج
وكيف يتأتى ان يكون فصل الشيء المميز له عما عداه هو بعينه طبيعة الجنس او المقوم لها
ويجب ان يتحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد صاحب الكتاب وليسهل عليك معرفة كلامه
في هذا الباب والخطاء ههنا انما كان باعتبار اخذهم الجزئي وهو الذات الشخصية مكان

الكلي وهو الماهية العقلية **على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل الماهية** اذ لا مانع ان
يكون التبدل الذي هو بحسب الاشتداد والضعف يتأتى الى واسطة تخالف الطرفين
في الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد
ضعيف ولا بياض كذلك بل لكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب منحصرة من
اول الشروع فيه وآخره واذا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد و
الضعيف ووقع في نوع آخر كالحمرة وتقدير الكلام ان الماهية العقلية انما تعم ذوات
اشخاصها التامة والناقصة لو لم تتبدل ماهية الاشخاص بالسلوك المذكور اما اذا تبدلت
بناء على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل الماهية فلا تعمهما كما لا تعم البياض والسواد الحمرة والصفرة
وغيرهما من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات
ان يذكروا ما لا تقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف وهو
المختص بالكميات كالاستقامة والاستدارة وما تقبل وهو الباقي وعند صاحب الكتاب
ان جميع المقولات قابلة لهما وان ما بنوا به عدم قبول المذكورات لهما من التحكمات
الارادية والاصطلاحات العرفية واليه اشار بقوله **وكلام المشائين في الاشد والاضعف**
مبني على التحكم وان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره اما لان العرف لا يطلق الاشد
على الجواهر وليس بشيء لان الحقائق لا تبنى على الاطلاقات العرفية وهو مغالطة لفظية
فانهم لما وجدوا انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد خطية من خط كذا من حيث اللغة
حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات تعويلا منهم

على ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد
فانه وان لم يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد
طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هو الشدة في الخط و
كذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا انفسهم في
المعنى وان لم يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة موجود في الجوهر والكم سواء اطلق
الاشد عليهما ام لا لكن لما تكلم من قبل ان الخط تقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال
والنقص لم يتعرض هٰهنا لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا
لهما بقوله **وقد حدوا الحيوان** والواو فيه للحال فكانه قال عندهم لا يكون حيوان
اشد والحال انهم قد حدوا الحيوان بما يلزم ان يكون حيوان اشد لانهم حدوه **بانه جسم ذو**
نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية
والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اشد من حيوانية من قلت حواسه
وضعف تحركه كالبعوضة مثلا **فمجرد ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه**
اتم منه وقولهم انه لا يقال انه اشد مائية منه **من ذلك ونحوها** اي نحو المائية من العناصر
كالاشد نارية وهوائية وارضية فانه يقال ايضا **كله بناء على التجوزات العرفية فاذا منعوا**
وطولبوا بلمية دعاويهم وفي نسخة بعلة دعاويهم وفي نسخة دعواهم **تبين وهن الكلام**
كما بين من نقض شبههم وحل مغالطهم وبيان تناقضهم وفي نسخة **فاذا منعوا وطولبوا**
بلمية دعاويهم رجعوا من هذا الكلام وهو ان الجواهر لا تقبل الاشتداد والضعف لضعف دليلهم

قيل انهما انما لا يقبلهما لانهما انما يكون بين الضدين كالسواد والبياض والحرارة والبرودة
والجوهر لا ضد له لانا لا نسلم ان الاتم والانقص انما يكون بين الضدين كيف وهم يسلمون
ان الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الامكاني والمعلولي واشد مع انهما ليسا بضدين
لا يتقابلهما اذ لا تعاقب على موضوع واحد اذ لا موضوع للوجود الواجبي لانه ليس
زائدا على ماهيته وموضوع الوجود العلي غير موضوع المعلولي وقيل قولهم ان حد الجوهر
والحيوانية والخطية يعم الجواهر والحيوانات والخطوط فلا يكون خطية الخط الطويل مثلا
اشد من خطية القصير وقس الجوهرية والحيوانية عليه والجواب انه لو دل على ان الجوهر والكم
لا يقبل الشدة والضعف لدل على ان الكيف لا يقبلهما ايضا فانه كما ان الطويل والقصير حد الخطية
فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف من البياض حد البياضية فيهما واحد وكما لم يدل ذلك
في الكيف على عدم قبوله الشدة والضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على
عدم قبول الجوهر والكم لهما وقيل ان الشدة انما يطلق على زيادة في الماهية لها حد تقف
عنده كالبياض والسواد لا على زيادة في الماهية لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه في
نفس الامر وان كان ما في الوجود كذلك والطول كذلك من غير فرق ولانه لو صح ما ذكروه
لوجب قبول الجوهر للشدة لان الزيادة في الجوهرية ينتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه كما في
جوهرية المعلول الاول ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص به كل واحد من العناصر من الهيآت
اي من الاعراض على ما هو راي الاقدمين وان ليس فيها اي في العناصر الا ما يحس
اي من الكيفيات ونحوها والمشاؤن اثبتوا في الاشياء المتشخصة امورا لا تحس ولا تعقل لخصوصها

الصور

قاعدة في اثبات الجزء المسمى بالجوهر الفرد

بالصور الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى صير الحقائق بعد ان علمت مجهولة لان
اكثر الاشياء مجهولة عند المشائين لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق مع الاقدمين
في هذه المسئلة لما مر من الادلة قاعدة ومن الغلط الواقع بسبب الاخذ ما بالقوة مكان ما
بالفعل قول القائل وهو قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي
لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والقائل في
ايراده العقل ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره او لانه
لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق الفرض العقلي بالكليات
المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بناء على انه لو انقسم الى غير النهاية
لكان الجبل والخردلة كجبل وحصاة مثلا متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية
واستلزامه تساويهما في المقدار لاستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى
فان ما نقص عما هو غير متناه فلا بد وان يكون ذلك لوجود شيء في الزائد ما ليس في الناقص
ما هو في مقابلته اذا قوبل كل جزء من هذا بجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص
متناهيا وفرض غير متناه هذا خلف واذا لم يتفاوت اجزاؤهما لم يتفاوت مقدارهما
بالضرورة لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة الجزء
المقداري للشيء لكله في خصوص المقدار محال واليه الاشارة بقوله ومساواة الجزء لكله محال
والجواب ان لا نهاية امكان القسمة خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من اشتراك
الكل والجزء في الجسمية اشتراكهما في خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما

في خاصة الجسم وهي لا نهاية امكان القسمة اشتراكهما في المقدار سلمنا ان الشيئين اذا
اشتركا في عدم التناهي اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون اعدادهما
الغير المتناهية حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا كيف والوجود يكذبه الا ترى
ان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والامكان فيها من الميات الغير المتناهية
بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة امثالها مع ان عدد كل عقد من الثلثة غير
متناهية بالقوة بمعنى انا الى اي حد انتهينا في العدد امكن الزيادة عليه لكن لما لم تكن
هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل لم يلزم من الاشتراك في اللانهاية التساوي
في الاعداد المقتضي لتساوي مقداري الجزء والكل واليه اشار بقوله ولم يعلم ثم ولا ان القسمة
غير موجودة بالفعل بل بالقوة وليس لها اي للقسمة اعداد حاصلة اي بالفعل حتى يتأتى
تساويا وتفاوتا ثم ليس من شرط ما لا يتناهى انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان
بالقوة فان الالوف في العقل ممكنة الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهي تشتمل
على ميات اعدادها اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر مرات ولا يخلو ذلك
اي التفاوت بالقلة والكثرة لكونهما غير متناهيين واستحالة الجزء الذي لا يتجزى في العقل
والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء ان كان في الجهات اي على ما يسلمه ويعتقده
القائلون به فامنه الى جهة غير ما منه الى الاخرى اي الجهة الاخرى فينقسم اي وهما وعقلا
ويستثنى نقيض التالي لمنافاة انقسامه لكونه جوهرا فردا النقيض المقدم وهو ان الجزء
ليس بموجود في الجهات بل مطلقا لان تقدير الكلام لو كان الجزء موجودا كان في الجهات

ولو كان فيها انقسم لكنه ليس منقسم فليس بموجود وهذا اقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد
لدلالته على بطلانه مطلقا سواء تركب منه الجسم اولا وسواء كان هو وامثاله متناهي العدد
في كل جسم متناهي المقدار على تقدير تركبه منه او لم يكن وغيره يدل على بطلان تركب
الجسم منه لا غير ومنه ما ذكره في الكتاب وهما اثنان الاول قوله وايضا لو كان للجسم جزء
لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصور ان يماس كل كليهما اذ لا يكون
حينئذ لا يتجزى لانقسامه لهما ولا مقتصرا اي ولان يماس مقتصرا على مماسة احدهما
على الملتقى فلا بد من التقاء شيء من كل واحد اي من الطرفين والواسطة بقية الثلثة
وهو واضح والثاني قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو الوسط ان حجب اي الطرفين
عن التماس وهو كون نهايتي جسمين بحيث لا يتخللهما شيء من الاشياء لقي كل من الطرفين
اي من الوسط غير ما يلقاه الآخر فانقسم اي الوسط او لم يحجب اي الوسط الطرفين عن
التماس بل كان كل واحد من الطرفين مماسا للآخر كمماسته للوسط كان الوسط مداخلا
لهما اذ التداخل هو ان يلاقي كل واحد من الجسمين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا
ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما فوجوده اي وجود الوسط وعدمه سواء فلو انضم اليها
رابع كان حكمه حكم الاوسط بكذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الثلثة على حجم الاثنين ولا حجم الاربعة
على حجم الثلثة فلم يبق في العالم حجم وهو محال ومع كونه محالا في نفسه تناقض رأيهم في ان اجسام
العالم تتألف منها وان الوسط يحجب الطرفين عن التماس واذا لم يتصور للجسم جزء
لا يتجزى فلا يتصور اي هذا الجزء الكل بما يكون في الجسم اي من المتصلات القارة كالخط

والسطح والجسم التعليمي لانقسامها بانقسامه ومن غير القارة حتى الحركة فانها واقعة في المسافة
فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة وذلك لتطابقهما في العقل فان
الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وكذا الزمان ينقسم بانقسام الحركة
فان زمان نصف الحركة نصف زمان كلها والزمان هو مقدار الحركة لا من جهة
المسافة التي توجد اجزاؤها المتقدمة والمتاخرة بحسب الحركة معا بل من جهة المتقدم
والمتاخر اللذين لا يجتمعان فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان
وتبين منه ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصلح لان الحال حد مشترك
هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاءها
والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع
ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء وهي ان الحركة موجودة والماضية
ليست بموجودة وكذا المستقبلة فتعين الوجود في الحاضر وهي لا تنقسم والا لم تبق موجودة
لانحصار قسمتها في الماضي والمستقبل وهما غير موجودين فاذا لم تنقسم الحركة الحاضرة لم تنقسم
المسافة المطابقة لها وفيه المطلوب وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى
الثلثة وقد يقال في دفعها ايضا ان اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم
انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل
والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا وان اردت به عدم انقسامها بالقوة
فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم تبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل

قاعدة في ابطال الخلا

قاعدة في ابطال الخلاء وهو اما لا شيء محض وعدم صرف او موجود وهو امتداد يمكن
فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم لا في مادة من شأنه ان يملأه الجسم فالامتداد يعم
الخط والسطح والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قائمة يخرج
السطح فان المراد بالقائمة ان يكون زوايا قائمة وذلك لا يتاتى في السطح وان كان
يتاتى فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكون قيامه لا في مادة يخرج
الجسم التعليمي فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه لا في مادة
وكونه من شأنه ان يملأه الجسم يخرج الجسم الطبيعي لان الجسم الطبيعي لا يملأه جسم آخر لان نفسه
ملاء فلا يملأه شيء آخر وعلى المذهبين هل وراء العالم خلاء لا يتناهى حتى يلزم وراء العالم
بعد غير متناه ام لا خلاء الا القدر الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى
التقدير الاخير هل يجوز خلو شيء من هذا القدر عن الجسم حتى يوجد في العالم جسمان لا يتماسان
ولا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما وهذا النوع من الخلاء هو المسمى بالبعد المفطور والقائلون
به اصحاب الخلاء او لا يجوز حتى لا يكون في العالم جسمان لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما
فذهب الى كل طائفة والفرق بين مذهب من يقول انه امتداد ولا يخلو عن الجسم
المستلزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين الى ان لا خلاء ان اصحاب هذا الراي
يرون ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا داخله بعد الماء وانه بحيث لو خرج الماء منه و
لم يدخل في ذلك الاناء جسم آخر اما هواء او غيره لبقي البعد من جوانب الاناء فارغا لكن
خروج الجسم عنه من غير ان تخلفه جسم آخر وهو عندهم محال واما من يرى ان للخلاء

وجودا ولا تحققا فانه يقول ان بين طرفي الاناء بعدا مغايرا للبعد الجسم الذي في ذلك الاناء
فهذا هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القائل بانه لا شيء وراء العالم خلاء لا متناهي لان معنى
كلامه ان وراء العالم لا شيء ولا شيء له نهاية والحكيم يسلم ان ليس وراءه شيء ولا مع من
يقول انه لا شيء ولا يجوز خلوه عن الجسم لانه اذ لم يتصور فطرين شيئين لم يملاه جسم فلا خلاء
فكانهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل الى حيث هو جسم آخر ما كان فيه شيء وهو صحيح
وقد اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور فلا نزاع ولا مع القائل بانه مقدار مطلقا لانهم اذا
قالوا انه امتداد قائم بنفسه فقد اعترفوا بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة
قائمة وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما اذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم
في الخلاء فيكون جسما فان من لم يسم اشيانا جسما فلا مشاحة معه اذ النزاع انما يكون في
المعنى لا في اللفظ وعلى هذا ان كان نزاع لا يكون في الخلاء بل اما في وجوب تناهي الابعاد
من حيث اثبتوا وراء العالم امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل
بعدي الخلاء والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة اي للجسم مطلقا او
بعض الاجسام وهو الخلاء بتفسيرهم فتثبت هيولاه كما ثبت في الكواكب والافلاك
وقيل الاثبات علم جسمية بمجرد ذاته جوهر قابل للابعاد مقصود بالاشارة كالخلاء
بهذا التفسير فيكون النزاع في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام عن المادة لا في الخلاء مع ان
النزاع مع من يقول انه لا شيء ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد المفطور وكان
لزوم كون ذلك البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل ذي ابعاد قائمة قائم لا في

جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم قال واذا علمت
ان الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار يعني من الهيولى والصورة على ما هو راي المشائين
بل هو نفس المقدار ذي ابعاد الثلثة القائمة على ما هو راي الاقدمين فلا يمكن ان يكون ما من الاجسام
خاليا اي بعدا مفطورا سواء اعتقد انه عدم او امتداد كما قيل للزوم كونه جسما
اما على الاول فلقوله اذ العدم الذي يفرض ما بين اجسام له مقدار في جميع الاقطار فان
ما تبع الجسم ينفصل على ما هو اصغر من ذلك فله طول وعرض وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما
لا عدما كما ظن واما على الثاني فواضح لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه
وباقي قيوده والجسم ماخوذ في تعريف الخلاء واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد المذكور
كان جسما لا غير جسم كما توهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي في الخلاء
لا للخلاء نفسه قلنا لبطلانه لان الفطر الآخذ من اعلى زاوية حايط اي اسفل الزاوية
التي تقابلها من الحايط المايل للآخر اللذين يتوسطهما الخلاء ليس في ابعاد الجسم المفروض
فيه ما يباديه ولما ابطل كون البعد المفطور عدما اراد ان يبطل كونه امتدادا كما ذكره فقال
ثم اذا حصل في الخلاء اي المفسر بالامتداد جسم فصير الابعاد اي ابعاد الجسم والخلاء
بعدا واحدا ويتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الآخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما
من غير زيادة عليه البتة وهو محال فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشرة اذرع وعشرة
اذرع مثلا لا بد وان يكون مجموعهما عشرين ذراعا واليه اشار بقوله وكيف يستحيل ان
يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكبر من احدهما اي ازيد من جهة القدر وفي بعض النسخ

اکثر من احدهما ای من جهة العدد والمراد ان المقدار الواحد له اعتباران اعتبار المقداریة
التی هی من الکم المتصل واعتبار الوحدة التی هی مقومة للکم المنفصل الذی هو العدد وکان
بجنا البدیهة حاکمة ان المقدار الحاصل من مجموع مقدارین ازید من المقدار الذی هو
لاحدهما فکذلک هی حاکمة ان انضمام المقادیر بعضها الی بعض یحصل منه زیادة فی
الکم المنفصل فلا یصیر المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل ثالث ولیس
ذلک بصیرورة الاثنین واحدا علی الحقیقة حکومة ومن الغلط الواقع بسبب تغیر الاصطلاح
عند توجه النقض ما قیل ان النفس لا یعدم اذ لیس فیها قوة ان ینعدم وفعل ان یبقی لانها
موجودة بالفعل وهی وحدانیة وهذه الحجة لا تختص بالنفس بل هی دالة علی ان کل بسیط لا قابل
له کالهیولی والعقل فهو لا یعدم وتقریرها فی النفس ان کل موجود ومن شانه ان یبطل
بسبب ما فقبل بطلانه فیه فعل ان یبقی وقوة ان یبطل وکل شی یبقی وله قوة ان یبطل فله
ایضا قوة ان یبقی لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لکان لها هذه
الاحوال الثلث لکن التالی باطل فالمقدم مثله وبیان بطلان التالی ان النفس وحدانیة
الذات لبساطتها وهی بالفعل من جهة ذاتها والشی الواحد لا یکون فعلا فی ذاته وهو
بالقوة فلا یکون فی النفس البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء ولکونها مجردة لا
قابل لها لا یتصور لها قوة بطلان اصلا لا فی ذاتها ولا فی غیرها اما الاول فلبساطتها
لان کل مجرد بسیط واذا کان کذلک فلو کان قوة البطلان فی ذاتها مع انها
بالفعل کان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل ولو کان کذلک لاجتمع الوجود والعدم

حکومة فی القول بان النفس لا تنعدم

فی المحل الذی هو النفس عند خروج الفناء من القوة الی الفعل فتکون موجودة معدومة معا
فی حالة واحدة وهو محال واما الثانی فلانه لا قابل لها لان قوة بطلان البسیط یجب
ان یکون فی حامل له فیه قوة وجوده وقوة عدمه کما ان الاعراض والصور لها ذلک
فی محلها هذا تقریر هذا البرهان علی الوجه المشهور المذکور فی الکتب وتقریره علی الوجه
الذی ذکره هو ان النفس لا تنعدم والا کان فیها قوة العدم مع کونها موجودة بالفعل
ولبساطتها لو خرج العدم الی الفعل لزم کونها موجودة معدومة معا وهو محال فاورد علیهم
ای علی المشائین والمورد منهم ایضا ان المفارقات حکمهم بکونها ممکنة مع انها بالفعل
موجودة وممکن الکون ممکن اللاکون فیه ای فی ممکن الکون وهو المفارق قوة ان لا یبقی
فللمعقول قوة وجود وعدم مع کونها بسیطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة بان
کل مجرد لا قابل لها لا یتصور لها قوة بطلان اجاب بعضهم ای بعض المشائین بان
معنی الامکان فی المفارقات هو انها متوقفة علی عللها حتی لو فرض عدم العلة انعدمت
لا ان لها قوة العدم فی نفسها ای بخلاف ما نحن فیه من الکائنات الفاسدات اذ لیس معنی
الامکان فیها ما ذکرناه فی المفارقات لانها یمکن ان تنعدم مع بقاء عللها بان
یعرض فی جزئها وهذا الاعتبار غیر مستقیم فان توقفها علی العلة ولزوم انتفائها من انتفاء
العلة انما کان تابعا لامکانها فی نفسها وهو الامکان الخاص الموصوف به جمیع الموجودات
ما عدا الواجب وهو یقع علی جمیع الممکنات بمعنی واحد دائمة کانت او غیر دائمة
فاسدة کانت او غیر فاسدة فکیف یفسر الامکان ای فی المفارقات عند توجه

الاشكال بما تبع الامكان وفي العنصريات بغيره بعد تساويهما في الامكان وتوابع
وهو المراد بقوله بعد الاعتراف بان الواجب بغيره اي سواء كان من المفارقات
او العنصريات ممكن في نفسه وامكانه في نفسه متقدم على وجوبه بغيره تقدما عقليا وان العقول
كلها ممكنة ولا يستحق الوجود بذاتها كغيرها في الفاسدات ثم العجب انه اي المجيب
على ما نقلنا عنه قال ان الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات
وان هذا كذا مطلقا وذلك محال فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة اي البسيطة في المفارقات
فايرجع الى الوجوب بوجوب العلة حتى لو دامت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات
لدوام المعلول لكنها لا تدوم وذلك لقوله والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلها
وانتفاء ما يوجب بطلانها اي من الموانع مع ان استعداد المحل وانتفاء
الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال فلا ينعدم اي الكائنات الفاسدات الا لانعدام جزء
من العلة لا لفساد يعرض في جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم وذلك لوجوب
وجود المعلول عند وجود العلة والاصلح له اي للمجيب ان كان ذكر بدل العلة مطلقا
في قوله الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها العلة الفياضة من المفارقات
فان الكائنات تنعدم مع بقاء علتها المفارقة ولكن انتفاؤها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء
الاخرى للعلة اي النقص الذي هو غير العلة العقلية بخلاف المفارقات فانها لما لم يكن لها
من العلل غير العلة العقلية التي لا تتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد محل استحال
عدمها مع بقاء عللها العقلية بل دامت بدوامها قال في المطارحات واصلح ما به يجاب عنهما

ان القوة في الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذي هو قسيم ضروري
الوجود والعدم وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدائم وغير الدائم بل هذه
هي القوة الاستعدادية التي لا يجتمع وجود الشيء والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد
اصلا والى هذا اشار بقوله وكان ينبغي اي للمجيب ان يأول الامكان اي القوة المذكورة
في حجة بقاء النفس بالقوة القريبة التي هي الاستعداد القريب ليلا يتوجه الاشكال اذ
لا استعداد للمفارقات لا ان يجعل اصل الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات
لدفع الاشكال فانه لا يصح بخلاف ما ذهبنا اليه فانه صحيح وهذا موضع الغلط بل الغرض
التنبيه على جهة الغلط فان قيل مسلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن
لا خلاف في ان النفس الناطقة لها استعداد في المادة المرجحة لوجودها على عدمها باعتبار
ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجودها عن المبدأ المفارق في المادة
البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها في المادة ايضا فينعدم وان كانت
العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز
ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان محلا لامكان الحدوث واذا كان
البدن شرطا في وجود النفس فيجب انعدام المشروط عند فقدان الشرط قلنا البدن حيث
حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد بذلك المزاج لان يكون له كمال جوهر مباين
الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كمالا له الا اذا كان في نفسه
موجودا والا لا يكون موجودا لغيره ولا كمالا له ثم اذا بطل المزاج الذي به استعداد

البدن لان يكون هذا الجوهر المباين كالآلة بطل كونه كالآلة لان الاستعداد المذكور كان شرطا
في ذلك واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان كون ذلك الجوهر كالآلة
للبدن بطلان الجوهر في نفسه الا ترى ان كون الفرس ملكا يلزمه ان يكون له كون في نفسه
ولا يلزم من لا كونه ملكا لا كونه في نفسه بل ان اقتضاه ذلك اقتضاه بسبب آخر
كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون في نفسه موجودا ويلزم من انتفائه
لمحله ان يكون في ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في محله
بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفي في انتفائه انتفاؤه عن غيره وان كان يكفي في
ثبوته ثبوته لغيره ولان الشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو
الممكن لا ينعدم فالنفس لا تنعدم الا بما يوجب عدمها لكن عدم استعداد البدن لان يكون
كالآلة لا يوجب عدمها فلا تنعدم به وقد قيل البدن شبكة اقتنص بها وجود النفس من
مبدئها المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء الشبكة
بل بقي النفس ببقاء علتها الفياضة لوجودها ولا مدخل لمرجح وجودها عنه في وقت
دون آخر في ذلك اذ لا يلزم من كون شيء له مدخل في وجود امر ان يكون لانتفائه مدخل
في انتفائه واعتبر بآلة النجار فان لها مدخلا في وجود الكرسي ولا تنتفي الآلة مع بقاء
الكرسي لانها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء فكذا البدن او استعداده شرط حدوث
النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس ومن جملة المراوغات اي الحيل المغالطية
في دفع الاشكال وهو ان الوحدة وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا توجد لغيره

وان

وان امكن فلحوقها به لعلة فواجب الوجود في الاتصاف بها يحتاج الى علة فلا يكون واجب
الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته هذا خلف وهذا الاشكال لا يختص
بالوحدة بل يتوجه في الطبايع العامة كلها كالوجود ونحوه بان يقال مثلا ان وجب
تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد غيره وان امكن فلحوقه به لعلة فيصير الواجب
لذاته ممكنا لذاته هذا محال قولهم ان الوحدة في واجب الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم
وفي غيره ايجابية وهي مبدأ العدد والعدد شيء وجودي وكذا مبدأه ولقايل ان
يقول بان الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها ايضا واجب الوجود فانا نقول العقول
اي العقل الثاني ورابعه كذا اي العقل الثالث وقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ
العدد اذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه واحد منها فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح
وهو ان الوحدة في الواجب بمعنى وفي الممكن بآخر وهذا العذر الواهي هو المراد من المراوغة
بل الحق اي في الجواب ان يقال هذا الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة
التي يعرض لها العموم لها صورة في الاعيان ولا تكون لازمة معلولة لكل واحد من
الجزئيات كالجسمية او الهيولى التي لها تحقق في الاعيان فان تخصصها بالمائية
او السمائية لو كان لذاتها ما صح وجود جسمية او هيولى غير مخصصة بذلك النوع
او الصورة فلا بد من مخصص وعلة التخصيص في الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع
لواحقها امكانية ولا مانع من فرض بقاء جسمية او هيولى وتبدل صور واعراض عليها
اما اذا لم يكن لها صورة في الاعيان وكانت لازمة اعتبارية لكل واحد من الجزئيات

واحد وثانيه العقل
الاول وثالثه كذا

فلا يكون تخصصها باحدها واجبا ولا لحوقه بها ممكنا لان الوجوب والامكان من صفات
الامور الموجودة في الاعيان لا للامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان الا ترى ان
الجوهر والعرض يلزمهما امكان الوجود ولا يقتضي طبعه امكان الوجود تخصصا
باحد جزئيات الجواهر والاعراض ولا يكون لحوقها به ممكنا بل هو لازم اعتباري لكل
واحد ويجوز ان يكون لازم امرين مختلفين في الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب العام
عن هذا الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات
العقلية ولكونها كذلك لم تفتقر في تخصصها الى علة بل هي لازمة لكل ماهية اعتبرها العقل
غير منقسمة حكومة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشي مكانه قول المشائين في ابطال
مثل افلاطن وحقيقتها يظهر مما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية
في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في اين هي في
التحقيق الحقائق لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية وهذه كاصنام لها اي اظلال
ورشح منها للطافة تلك وكثافة هذه فتلك الصور النورية هي المسميات بالمثل وانما
سميت بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور الهيولانية
بالنسبة الينا ولو نظر الى ان من شان المثال ان يكون اضعف من الممثل كامثلة الانواع الجوهرية
في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وامثلتها بالذهن
كانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور النورية كما ان الذهنية امثلة للصور المنطبعة
وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لا نزاع

حكومة في ان لكل نوع محسوس مثالا في عالم العقل

١٢٤

في التسمية ولا مشاحة في الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو ان الصورة الانية
والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شي مما يشاركها في الحقيقة
في المحل لان حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا تختلف مقتضاها فاذا افتقر
شي من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فللحقيقة نفسها استدعاء المحل
فلا يستغني شي منها عن المحل كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قائل الستم اعترفتم بان
صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض حتى قلتم ان الشي له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان
فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز ان يكون في العالم العقلي
الماهيات قائمة بذاتها لان الحقائق النورية الاصلية لها كمالية وتمامية في ذاتها
تقتضي الاستغناء عن القيام بالغير لانها ليست كمال الغير فيقوم به ولها اصنام
في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقائق النورية
ولقوله فانها كمال لغيرها وهو الاجسام المنطبعة هي فيها وليس لها كمال الماهيات
العقلية كما ان مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس
والعقول تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها لانها كمال او صفة للذهن وليس لها
من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها فلا يلزم ان يطرد حكم الشي وهو قيام
الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها في مثاله وهو الصور الجوهرية الذهنية
لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشي وهو قيام
الصور النورية بذاتها في مثاله وهو الصور المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على

تقدير كون المنطبعة مثال المجرد اما اذا كان بالعكس على ما يدل عليه تسمية المجرد بالمثل
قلنا كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشئ وهو قيام المنطبعة بالغير في مثاله وهو
الصور النورية لتباينهما بالذات وهذا هو المراد وان كان المثال في الصور الذهنية
اضعف من المثل وفي المثل الافلاطونية بالعكس لكن الغرض تحصيل من حيث انه لا يلزم
ان يطرد حكم المثال في الممثل ثم اى بعد انكاركم ان يكون بعض جزئيات ماهية مفتقرة
الى المحل دون البعض فسلمتم الى ما يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم حكمتم بان الوجود
يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره عارض له
زائد على الماهية فنقول لكم القائل استغناء الوجود عن ماهية تضاف اليها ان كان
لنفس الوجود فليكن الجميع كذا وان كان لامر زائد اى على الوجود في واجب الوجود
فهو يخالف قواعدكم اذ ليس ثم الا الوجود البحت ويلزم منه تكثر الجهات في واجب
الوجود لتركبه من الوجود والامر الزائد عليه المقتضي لاستغنائه ذلك الوجود عن ماهية
تضاف اليها وقد تبين انها محال وليس اى استغناء وجود الواجب على ماهية
تقوم بها انما كان لكونه واجبا غير ممكن والوجوب لا يجوز ان يتغير لسلب العلة اى بالاستغناء عنها
حتى يعود معنى كونه غير معلول فيصح تعليل استغنائه بكونه غير معلول وانما لا يجوز الوجوب
علة الاستغناء على ما قال فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه والعلة لا تفسر بالمعلول
ثم اى بعد بيان ان الاستغناء ليس لنفس الوجود والا لزائد ولا لكونه غير معلول
لو سلمتم الا انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر اى وجوده والتكثر ممتنع

لكونها غير معلول فان عدم احتياجه الى علة

في حقه تعالى وعاد الكلام الى وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود وان كان تابعا
للموجود من حيث هو موجود ولازما له فليكن كذا في جميع الموجودات والا يكون اى وجوبه لعلة وهو محال في الواجب
لذاته وان كان لنفس الوجود فالاشكال متوجه فيقال ان استغنائه ان كان لعين الوجود ففي
الجميع ينبغي ان يكون كذا فان قال ان وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتاكده وكان ان يكون
هذا الشئ اشد اسودية من غيره ليس بامر زائد على الاسودية بل الكمال في نفس السواد غير زائد عليه فكذا الوجود
الواجب تمايز عن الوجود الممكن لتاكده وتماميته فقد اعترف بهذا بجواز ان يكون للماهيات تامية في ذاتها مستغنية عن المحل
ونقص يحوج اليه كما في الوجود الواجب وغيره فليعترف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية
اى المثل الافلاطونية تامية في ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص يحوج
اليه من غير لزوم اشكال قاعدة يجوز ان يكون للشئ اى البسيط علة مركبة
من اجزاء كبعض العقول الصادرة عن جملة منها على ما سيتلى عليك واخطا من منع ان يكون
لعلة الشئ اى البسيط جزءان معللا بان الحكم اى الشئ اذا كان وحدانيا اما ان ينسب
بكليته الى كل واحد وهو محال اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر ولا يكون لاحدهما
اى للشئ منهما يعني لكل واحد منهما بانفراده اثر فيه بوجه فليس اى كل واحد منهما
بجزء للعلة او ليس لكليهما اثر فالعلة غير مجموعهما او كان لكل واحد منهما فيه اى في شئ منه اثر فهو
مركب لا وحداني والغلط فيه انما نشأ من ظنه انه اذا لم يكن لكل واحد منهما اى منفردا فيه اثر
اى بوجه فلا يكون كل واحد جزءا اى من العلة وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشئ الوحداني
لا اثر له اى بوجه بنفسه اى منفردا عن الآخر فيما يتعلق بذلك الشئ

وفي اكثر النسخ لا اثر لها بنفسها فكان الجزء اكتفى التانيث من الاضافة الى العلة بل المجموع
له اثر واحد لان لكل واحد فيه اثرا اي بانفراده فليس لكل واحد اثر
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للمجموع اثر لقوله ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع
الا ترى انه لا يلزم من كون كل من اجزاء العشرة غير زوج ان يكون العشرة كذلك
بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكان جزء العلة التي هي اجزاء مختلفة الحقيقة
لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان تقتضي جزء المعلول فكذا الاجزاء التي من نوع واحد
اي التي تكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلا
باقتضائه فانه اذا حرك الف من الناس شيئا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها
ولكن حركوه في ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يقدر واحد اي منهم
على تحريك ذلك الثقل جزءا من تلك الحركة هو حصته منها بل قد لا يقدر تحريكه اصلا
واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تاثير عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود
الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من كونه كذلك عند
الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى
المذهب المرجوح مستدلا عليه بما خطى فيه قايله في هذه القاعدة مع ادنى تغير هو الذي
الظهور والمنع عليه قايلا لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من
اجزائه بالعلية لا يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول
لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه

فان

فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في
الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط
عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا
قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا
كان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت
بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها ولزم التسلسل
الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث
مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون
الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة
والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتيب
العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت
علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس الذي هو الغرض الاصلي من هذه
المباحث هذا حاصل كلامه وهو منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على
تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية لجواز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا
يلزم منه خلاف المفروض لان الفرض عدم استقلاله بالتاثير وانما يخالفه الاستقلال
بالتاثير او ملزومه لا التاثير في كل المعلول لانه ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز
ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره

كما سبق فی المثال المذکور لتحریک الثقیل انتهی اذا کان المراد من التاثیر فی قوله وان کان
له تاثیر مطلق التاثیر علی ما یشعر به قوله تاثیر وان کان المراد منه التاثیر المستقل علی
ما یدل علیه قوله فی شیء منه لا فی کله لانه خلاف الفرض اذ المخالف للفرض هو التاثیر
المستقل فی الکل لا مطلق التاثیر فیه فنسلم هذه المقدمة ونقول لا نسلم انه ان لم یحصل
للاجزاء عند الاجتماع امر زاید هو العلة بقیت مثل ما کانت اذ لا یلزم من
انتفاء امر زاید هو العلة انتفاء امر زاید هو شرط تاثیرها کالاجتماع فیما نحن فیه
وعلی هذا لا یبقی الاجزاء مثل ما کانت ولا الکل غیر موثر بل یکون موثرا لحصول
شرط تاثیره واما الثانی فلانه لو صح ما ذکره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوری من کل
حادث مرکب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان کان بسیطا فهو المطلوب وان
کان مرکبا عاد الکلام ولا یتسلسل لاستحالة لا نهایة اجزاء الشیء بل ینتهی الی ما هو بسیط
واذا کان حادث ما بسیطا فلو صح ما ذکره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه
حدوثها ویلزم التسلسل الممتنع علی ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذکرتم وان دل علی
امتناع صدور البسیط عن المرکب فعندنا ما یدل علی جوازه لانه اذا ثبت حادث
بسیط بما عرفت من الطریق فنقول لا بد من انتهاء علله الی ما هو مرکب والا لزم التسلسل
الممتنع لما مر غیر مرة وهذه الفواید کلها من نتایج طبع من توجه بذکره الکتاب
ادام الله ظله وکثر فی الملوک الافاضل مثله واذا ابطل امتناع صدور البسیط عن
المرکب بطل جمیع ما ابتنی علیه الی قدم النفس لان القدح فی الاصل یسری الی الفرع والغرض

من ایراده انه لاغتراره بصحتها کان مبتهجا بها ای بدعوی امتناع صدور البسیط عن
المرکب وبالبرهان علیه حتی ادعاها لنفسه وقال انی ما سبقت الیها وهو علی ما قیل من
العجایب انه لا یشتری ومع الکساد یجان فیه ویسرق وما یقال ان الجسم اذا کان
عدیم المیل ولکن الا یقبل الحرکة قسرا فانه ان قبلها فرض ان قوة ما حرکه زمانا ومسافة
ولیکن فی ساعة عشرة اذرع مثلا وحرکت ذا میل ولیکن ب فی مثل تلک المسافة فلا بد و
ان یکون تحریکه ای تحریک عدیم المیل فی زمان اقصر ای فی زمان تحریک
ذی المیل ولیکن ساعتین والا لکانت الحرکة مع العایق کهی لا معه فنفرض بقدر ما نقص
من زمان ذی المیل زمان عدیمه جسما آخر ینقص میله عن میل ذی
المیل المذکور ولیکن ج ومیله نصف میل ب فحرک ای ج بمثل تلک القوة فی
مثل مسافة وهی الاذرع العشرة فلا شک انه ینقص زمان حرکته ای زمان حرکة ب
بقدر نقصان میله ای النصف لان نسبة الزمانین کنسبة المیلین فیکون زمان حرکة ج ساعة
لزمان عدیم المیل فیتساوی حرکته حرکة عدیم المیل لقطع کل منهما عشرة اذرع
فی ساعة وهو محال لاستحالة ان یکون الحرکة مع العایق کهی لا معه لا یقال لا نسلم
وجود میلین علی النسبة المذکورة لجواز ان یکون للمیل حد لا یتجاوزه سلمناه لکن الحرکة
من حیث هی حرکة تستدعی قدرا من الزمان وتستدعی من جهة المیل قدرا آخر
منه ولو ذلک فلا یلزم ان یکون نسبة الزمانین کنسبة المیلین سلمناه لکن المحال انما لزم
من مجموع الامور المفروضة لا من مجرد جسم عدیم المیل سلمناه لکن الحجة تعبد تسلیم ما فیها

انما تدل على وجود عايق عن الحركة الطبيعة فلم قلتم انه الميل فان العايق اعم ولا يلزم من وجود
العام وجود الخاص سلمناه لكن الميل اذا ضعف جدا لم يكن له تاثير البتة فكان وجوده كعدمه
وتمام تقريره انه لا يلزم ان يكون تاثير الجزء جزءا من تاثير الكل فان عشرة رجال اذا رفعوا
حجرا مسافة عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يرفعه واحد منهم ذراعا بل قد لا يحركه حتى يكون
وجوده منفردا بالنسبة الى رفعه لعدمه لان تاثيره مشروط بالانضمام لذلك الميل القوى
اذا كان مؤثرا فى الممانعة فلا يلزم ان يكون جزء ذلك الميل يؤثر فى تلك الممانعة
جزءا من ممانعة الكل وعلى هذا فاذا اقتضى الميل القوى زمانا لا يلزم ان تقتضى الضعيف
نسبة الى زمان القوى كنسبة الضعيف الى القوى لجواز ان يكون تاثير الضعيف
فى ممانعة ما يمانعه الكل مشروطا بانضمامه الى ما زاد عليه فى القوى ودون الانضمام
يكون فى حكم عديم الميل كما سبق من المثال والى هذا اشار بقوله فلقايل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون الميل الضعيف الذى هو جزء الميل آخر ولا نسبة له الى كله معتبرة لا يقدر على ممانعة
ما يمانعه الكل فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور
فى تحريك الثقيل لانا نجيب عن الاول ان ميل نصف الجسم نصف ميل كله وكما
ان الاجسام لا تنتهى فى الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا فى الازدياد الى ما لا يحتمل
الزيادة عليه الا ان يكون ذلك المانع خارجا عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل فى تنقصه
وازدياده وعن الثانى بان الحركة من حيث هى حركة وان كانت مستدعية للزمان
الا انه لا يتعين ذلك الزمان الا المخصص فان الحركة المطلقة تستدعى زمانا مطلقا والحركة

المعينة تستدعى زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص للزمان فاذا فرض التساوى فيما عدا
الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل وعن الثالث ان كل واحد من تلك الفروض
اذا كان واقعا فليس المحال الا من فرض عدم الميل وعن الرابع ان التقدير
فرض التساوى فيما عدا الميل فلم يبق التفاوت فى الزمان الا بسبب الميل
وعن الخامس ان فى مقايسة الميل بهذا المثال نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة
والممانعة فحيث لا مدافعة ولا ممانعة فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا
وانما كان يصح اجراء الميل مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة والممانعة من
تاثيراته لا ان يكون هو هى بعينها ويمكن ان يزال عنه النظر بان حيث لا مدافعة
ولا ممانعة فى نفس الامر فلا ميل لا حيث لا مدافعة ولا ممانعة محسوسة فانه قد
لا يحس به مع وجوده لضعفه كما بينه ونحوها واذا لم يحس القاسر المحرك به كان وجوده
كعدمه بالنسبة اليه وفيه المطلوب ولما نقض الحجة تفصيلا بمنع المقدمة اراد ان
ينقضها اجمالا بانها لو صحت لزم ان يكون للافلاك ميل جسمانى غير النفسانى
الحادث من نفوسها لان الحجة عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك
من حيث الجسمية ان لها ميلا جسمانيا معاوقا للميل النفسانى فقال والعجب ان
هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها
وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالى وذلك لقوله والمستديرا وضاعه
متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى به من غيره من باقى الاوضاع

واذا تساوت الاوضاع تساوت ميول اجزائها اليها ولا مدافعة عند الاستواء واذ
لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة ولهذا قال فلا تعين استحقاق جانب ولا
ميل الى صوب معين والحاصل انه لو صحت الحجة لكان للافلاك ميل جسمانى لكن الاوضاع
متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصى كالحرارة المعينة مثلا علتان اى تامتان
مستقلتان بالتاثير فان كان لكل واحد مدخل فى وجوده فكل واحد جزء للعلة
لا علة تامة وان لم يكن لاحدهما اى فقط مدخل فالعلة احدهما والامر العام
اى الكلى يجوز ان يكون له علل لا بمعنى ان الحرارة الكلية يوجد فى الاعيان عن علل
لاستحالة وقوع الكلى فى الاعيان ولا بمعنى ان الموجود فى الاعيان الذى لا بد وان
يكون جزئيا له علل لما عرفت من استحالته بل بمعنى ان واحدا من تلك العلل لا يتعين لوقوع
جزئيات الكلى حتى يتوقف عليه لخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذلك
كالحرارة مثلا اى الكلية فانها قد توجبها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد توجبها الشعاع والحركة
وذلك لجواز ان يكون للاشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع وههنا حكومات فى بعض
الادراكات والمدركات نذكرها لانها ننتفع بها فيما بعد من الابحاث العقلية المهمة
للمتالهين من الحكماء حكومة ظن بعض الناس اى من الحكماء ان الشعاع جسم اى لطيف نورانى
ينفصل من المضئ ويتصل بالمستضئ ومعه حرارة لازمة وهى سبب تسخينه وذلك باطل
اذ لو كان جسما لكان اذا اسدت الكوة اى ثقبة ليلا يقال انه يخرج قبل السد لو كان
بالتدريج ما كان يغيب اى يعدم ذلك الجسم النورانى بل كان يشاهد اما ساكنا او

حكومة فى بطلان القول بان الشعاع جسم

او متحركا لامتناع بطلان جوهر قائم بذاته ببطلان اضافة له عارضة الى الغير والا
لكان مرورا ضعيفا بما بين الشمس وبينه معدما له وهو بديهى البطلان فان قيل يغيب
اى فى البيت بعد سد الكوة اجسام صغار مظلمة فزال ضوءها فنقول اى القائل بهذا
الجواب ان جسميتها غير ضوءها ويلزم منه كونه كيفية تحدث من المضئ فى القابل
المقابل بل بلا حائل ومنه ان الشعاع نفسه ليس بجسم وايضا لو كان جسما لكان انعكاسه من الصلب
كالجبال اولى مما كان من الرطب كالمياه لان انعكاس الكرة المضروبة فى
حائط الى خلف اشد مما يكون من الماء والوجود بخلافه لان انعكاس الشعاع
من المياه اشد من الجبال ولنقص جرم الشمس اذا فارقها اى الجسم الشعاعى
يسيرا يسيرا الى ان يفنى ويضمحل فى الادوار الغير المتناهية لتناهى جرمها
ولما حصل اى الشعاع الا على زوايا قائمة وفى جهة واحدة لان حركة الاجسام الهابطة
انما يكون الى جهة المركز على سمت مستقيم تقوم عمودا على السطح الذى يماس كرة الارض
على مسقط ذلك العمود على ما عرف بالتجربة لكونه اقرب الطرق الى المركز لا على
ما يرى على جهات مختلفة وعلى خطوط غير قائمة فان جسما واحدا بطبعه لا يتحرك الى جهات مختلفة
مع ان ضوء المصباح يتحرك اليها فيضئ ارض البيت وجدرانه وسقفه ولتراكم اضواء
سرج كثيرة حتى صار غلظا ذا عمق وكلما ازداد عددا المضئ ازداد
عمقه وليس كذا اذ لو ازداد عمقه لكان امنع لما وراءه عن الرؤية لان الضوء
مبصر وكل جسم يصح ان يبصر فهو يمنع من ابصار ما وراءه للزوم كونه كثيفا لامتناع

رؤية الضعيف لكن النور كلما كان اقوى كان ما وراءه اظهر للبصر واذا ابطل
جسمية الشعاع **فليس تماً منتقل من الشمس او من محل** اى آخر لغيرها من المنيرات
الى محل كالمستنيرات **بل هو هيئة** اى عرض يحصل فى الاجرام عند مقابلة
النير بتوسط جرم شفاف كالهواء والماء وغيره من الشرائط والمفيض لهذه الهيئة
المبصرة اعنى الشعاع وكذا غيره من المدركات الحسية من المسموعة والمذوقة
والمشمومة والملموسة وكذا الصور المتخيلة هو العقل المفارق فان جميعها انما يحصل
فى قوانا من واهب الصور والآلات والشروط التى يحصل عندها الادراك هى
معدات لافاضة فيض الصور علينا ولولا التصور البشرى لما احتجنا فى الادراك
الى توسيط هذه الاشياء بل كان مفيد الصور والهيئات يفيدنا اياها بدونها
كما هو الحال فى النفوس الفلكية واذا كان عرضا **فلا ينتقل** اى من محل الى محل
لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما تقابل الشمس ابتداءً لا انتقالا **وعلتها**
اى وعلة هذه الهيئة وهى المعدة لما عرفت آنفا لا الفاعلية لانه واجب الصور
لا القابلية لانها الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لكونها مظاهر لوجودات
تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود
الاشباح المقابلة لها من العقل المفارق ايضا ولا زمان اذ لو كان حصول الاشعة
من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم
يستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال

شئ منها اى من النيرات ولا فى زمان واعتبر حصول الاشعة العقلية به فى كونه
ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان ولكن هذا على ذكرك فانك ستنتفع به فى قسم
الانوار ان شاء الله تعالى فاذن العلة المعدة للشعاع **هى المقابلة بواسطة جسم**
شفاف كالهواء على معنى ان حصولها للمضئ علة معدة لحصولها فى المستضئ
بالواسطة المذكورة والضوء والنور والشعاع باى عبارة شئت كمال محسوس
لكل ما يستضئ به **والظن ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذى على الاسود غير سواده**
بل سواد الاسود وزرقة الازرق حصتهما من الشعاع الحاصل من النير واختلاف
الالوان باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه بان **قالوا الالوان معدومة**
فى الظلمة لانا ما رأيناها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة فى نفسها او
لان الظلمة ساترة لها وعائقة عن الابصار **وليس** اى عدم الرؤية **لان** اى لان فان
حرف الجر يحذف من ان وان قياسا **الظلمة ساترة فانها عدمية على ما بين** اى من انها عدم
الضوء عما من شانه ان يستضئ على ما هو رأى المشائين او عدم الضوء فحسب على ما
هو رأى الاقدمين والعدميات لا تستر شيئا ولا تحجبه على الابصار والا لما كان من
قعد فى غار مظلم وفى خارجه جسم مستنير يرى ذلك الجسم فتعين ان تكون معدومة وهو
ليس بشئ لجواز ان يكون عدم رؤية الالوان لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئى
ان يكون مضيئا لذاته او لغيره فالضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده
والا لتوقف وجوده على وجود الضوء المتوقف على وجود اللون لان الشفاف

غير قابل للضوء وهو دور باطل لكونه وقف تقدم لا وقف معية كما في المتضايفين
وليست الالوان الا الكيفيات الظاهرة لحاسة البصر والشعاع كالة لظهورها لا امر زائد
على اللونية فاذا لم يظهر للبصر في الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا
لم يوجد في الظلمة ووجدت في الشعاع فاللونية نفس الشعاع فلقائل ان يقول
طهم اذا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة لا يلزم ان يكون
بنفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه في معرض المنع لانا لا نسلم انها غير موجودة
فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية فان الشعاع شرط ظهور اللون ولازم له لا نفسه
وليس تلازم الاشيا لظهور اللون مع الشعاع او توقف الاشيا بعضها على بعض
كالظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقائق والا لزم في كل متلازمين وفي كل
شرط ومشروط وله ايضا ان نقول لا نسلم ان حقيقة اللون ما ذكرتم فان ظهور
للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها فانه ما لم يثبت حقيقته لم يوجد ظهورها وان قيل
الظهور بالفعل حقيقة اللون يمنعه ونقول ان الشيء قد يكون ملونا ولا يكون ظاهرا بالفعل
اما لعدم حضور ناظر او لاختلال آلة البصر او لعدم القصد او غيره والحق ان ظهور
اللون للبصر عند عدم المانع ان اخذ داخلا في مفهوم اللون فهو ما له فلا حصول
لشيء من الالوان في الظلمة لانا ما رأيناها فيها مع ان الظلمة ليست بمانعة لما عرفت
وان لم يوخذ كذلك لم يلزم منه الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه
وهذا هو الاولى بل الواجب ومما يدل على ان الشعاع غير اللون لان اللون اما ان يوجد

عبارة عن نفس الظهور اي للبصر او عن الظهور على جهة خاصة اي من سواد او بياض
ونحوهما من الالوان لا يمكن ان يوجد اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر فان الضوء كما للشمس
ونحوها من الكواكب وغيرها ليس نفس اللون وهو ظاهر وكذلك الضوء اذا غلب على بعض
الاشيا السود الصقيلة كالشبج وهي خرزات سود يضرب بها المثل في
السواد يغيب لونها والظهور متحقق بالضوء وان اخذ اللون على انه ليس لمجرد الظهور
اي للبصر بل مع تخصص اي بسواد او بياض فاما ان يكون نسبة الظهور الى السواد
والبياض كنسبة اللونية اليهما في ان الظهور لا يزيد في الاعيان على نفس السواد كما ذكرنا في اللونية
اي من انها لا تزيد على نفس السواد في الاعيان فليس في الاعيان الا السواد والبياض و
نحوهما والظهور محمول عقلي فلا يكون ظهور البياض في الاعيان الا هو فالاتم بياضا ينبغي
ان يكون اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج
في الظل ندرك مشاهدة ان الثلج اتم بياضا من العاج وان العاج الذي هو في الشعاع اضوء و
انور من الثلج الذي في الظل فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم سوادا
اذا وضعناه في الظل والانقص في الشعاع كان الانقص انور والاشد سوادا انقص نورا
ويدل ايضا على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور فان قيل الاتم بياضا وسوادا
انما يكون اتم ظهورا لو لم يعارضهما معارض وهو المدعى واللازم من الزامكم ما اذا
عارضهما شيء كما في المثالين من الظل الذي لا يخلو عن ظلمة فلا يلزم ولا يدعى ولهذا اعني
ولمعارضة الظل للاتم بياضا وسوادا امتازت الانورية عن الابيضية والاسودية

واللون عن النور والى هذا اشار بقوله وليس ذلك اى التمايز بين الانورية وبين
الاسودية والابيضية من الظلمة اى من جهة الظلمة وكونها سببا له لا اعتبار كونه
فى الظل وهو لا يخلو عنها قلنا ذلك التمايز واقع فى الشعاع ايضا فانا اذا نقلنا
السواد الاتم الى الشعاع والانقص الى الظل يصير الاتم اى سوادا انور مع
بقائه اشد به اى فى السواد وكذا لو نقلنا الاتم بياضا الى الشعاع يصير انور مع
بقائه اشدية فى البياض ولما بقيت شدة السوادية والبياضية مع الانورية تمايزت
عنهما ودل على ان الابيضية والاسودية غير الانورية واللون غير النور واما ان
يكون الظهور اى ظهور السواد والبياض للبصر فى الاعيان اى فى الخارج شيا آخر
غير السواد والبياض فهو المطلوب فيتضح مما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون
اى ظهوره لا وجوده دونه اى دون الشعاع لانه شرط ظهوره كما عرفت وهذا هو
الحق فى هذه المسئلة وليست هذه المسئلة وهى ان الشعاع غير اللون من مهماتنا
اى فى المباحث الحكمية ولو كان الحق معهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون ما كان
يضرنا اذ لا تبنى عليها مسئلة مهمة حكوة ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم
الرياضية سيما اصحاب المناظر منها ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يلاقى المبصرات
فيحصل عند الملاقاة الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان يكون عرضا او جسما
فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال على الاعراض من
محل الى آخر وان كان جسما فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه اى قبض الشعاع

الينا على وجه لا نبصر مع التحديق شيا من الاشياء لا من المضيئات ولا من المستضيئات
لانقباض الشعاع الينا بارادتنا لاستحالة ان يكون الارادة والا لكان حيوانا
ذا شعور وادراك وكان الادراك له لا لنا وليس كذا وان كان يتحرك بالطبع فما تحرك
الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة كالعنصريات ولكان نفوذه فى المائعات التى
لها لون كالخل والماورد والدهن اولى من نفوذه فى الزجاجات الصافية وذلك
لكون النفوذ فى المائعات للينها اسهل مما فى الزجاجات لصلابتها لكنه ليس اولى
لانا نبصر ما فى الزجاجات دون ما فى المائعات الملونة لمنع لونها عن رؤية ما فيها
ولهذا افرضها ملونة ليمكنه نفى التالى اذ لو كانت صافية غير ملونة لامكن رؤية
ما فيها ولكان نفوذه فى الخزف ايضا اولى من الزجاج لان مسامه اى مسام الخزف اكثر اى
من مسام الزجاج ولما شوهد الكواكب القريبة كالقمر مثلا والبعيدة كالثوابت مثلا
معا لبعد المسافة بينهما بل كان اى الابصار يختلف على نسبة المسافة لوصول
الجسم الشعاعى الى القريب فى زمان اسرع من وصوله الى البعيد ولكان الجرم اى جسم
الشعاع يتحرك دفعة الى الافلاك فيخرقها مع انه لا حركة دفعية ولا خرق للافلاك
وينبسط اى ولكان ينبسط دفعة واحدة على نصف كرة العالم ما يخرج من العين
من الجسم الشعاعى مع كون العين فى غاية الصغر واستحالته كاستحالة غيره من التوالى
ظاهرة ولهذا اقال وهذه كلها محالات فالرؤية ليست بالشعاع وانما لم يتعرض لابطال
كون حركة الشعاع قربة لظهوره لانها تكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث

لا ارادة ولا طبيعة فلا قدر وقال بعض اهل العلم يعني المعلم الاول ومن تبعه من
المتقدمين والمتأخرين ان الرؤية انما هو انطباع صورة الشي في الرطوبة الجليدية لا بان
ينتقل الصورة منه اليها لاستحالة الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤية كما انها
ليست بخروج شي من البصر الى المبصر كذلك ليست بدخول شي من المبصر في البصر بل
بان يحصل الصورة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر
تعليل ذلك وليس الابصار بمجرد الانطباع المذكور والا لروي الشي الواحد شيئين لانطباعه
في جليدتي العين بل يتأدى الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي
فيها وحينئذ يحصل رؤية ذلك الشي ولكن يشترط بوسط جرم شفاف وهو الذي
لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجري مجراه
ودليل الانطباع ان التجربة دلت على الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة
تتكيف بتلك الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر
الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر
اليهما وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذاك الا
لتكيف الآلة بالضوء واللون الذين هما المبصران بالذات ولا بد وان يكون الامر
الحاصل في الجليدية مساويا للمؤثر في الشكل فهو صورة فوقع عليهم اي ورد على
اصحاب الانطباع اشكالات كلها تماما اوردها اصحاب الشعاع عليهم منها ان
الجبل اذا رأيناه مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة اي المنطبعة في الجليدية وللصورة اي الصورة

الجبل فان كان هذا المقدار اي العظيم لها اي للصورة المنطبعة فكيف حصل المقدار
الكبير في حدقة صغيرة وان لم يكن للصورة المنطبعة هذا المقدار العظيم لم نر الجبل عظيما
لان عظم المرئي وصغره بحسب عظم الصورة المنطبعة وصغرها اجاب
البعض اي من اصحاب الانطباع عن هذا الايراد وهو استبعاد حصول
المقدار الكبير في الصغير بان الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية كما بين في
الاجسام والجبل ايضا صورة قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا اشتركا
في لا نهاية القسمة وتساويا فيها فيجوز ان يحصل اي المقدار الكبير فيها اي في
الحدقة الصغيرة وهذا باطل فان الجبل وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية وكذا العين
الا ان مقدار الجبل اكثر من مقدار العين بما لا يتفاوت وكذا كل جزء يفرض
في الجبل في القسمة على النسبة اكثر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير
وهذا كما يقول قائل الجبل يسعه قشرة بندقة لتساويهما في قبول القسمة الى غير نهاية وهو كلام في
غاية الركاكة والسقوط وقال بعضهم اي بعض القائلين بالانطباع لا نسلم ان الصورة
المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم نر الجبل عظيما وسند منع قولهم ان النفس
تستدل بالصورة اي المنطبعة وان كانت اصغر من المرئي على ان ما مقدار صورته هذا كم يكون
اصل مقداره وهذا باطل فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم
جوز ان يكون في مادة واحدة كمادة الجليدية فيما نحن فيه مقدار صغير
لها وآخر ان هو مثال للغير اي شبح المبصر لكون المادة قابلة لهما فالزمهم الخصم بان

المقدار الذی للجبل اذا انطبع فی الجلیدیة لا یجتمع ای لا ینضم ما یفرض اجزاء ذلک الامتداد بعضها
مع بعض فی محل واحد ای جزء واحد من الجلیدیة فانه لو کان کذا لما بقی مشاهد
الترتیب ای من اجزائه من مقادیر الطول و العرض و العمق لانضمام امتداداته
واجتماعها فی اقل جزء من الجلیدیة واذا لا یجتمع ما یفرض اجزاء ذلک الامتداد فکل ما
یفرض جزء الذلک الامتداد فهو من جزء آخر من الجلیدیة فان استوی مقدار الجلیدیة
مع مقدار الصورة الامتدادیة فلا یتصور مشاهدة عظمة والتالی باطل لانا نشاهد عظیمة
وان زادت الصورة الامتدادیة علی مقدار الجلیدیة وقد استغرقت اجزاء الجلیدیة
باجزائها فلهذا الاجزاء امتداد خرج عن حد العین فلا یری ای الجبل کما هو بل یری ما انطبع منه فی الجلیدیة
وهو بعض الجبل ولا یکون ای المقدار الزائد علی الجلیدیة فی محل وهو محال
ومن انصف بعطن لصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة جدا فیما نحن بسبیله
علی ما سیظهر فی قسم الانوار ان شاء الله تعالی قاعدة فی حقیقة صور المرایا والمراد
من المرآة کل صقیل من الاجسام حتی الماء والبلور والجلیدیة فانها کالماء الصافی
والبلور یظهر عند مقابلة لشیء الاشباح والمثل الروحانیة للشیء المقابل ان الصورة
وفی اکثر النسخ اعلم ان الصورة لیست فی المرآة والا لما اختلفت رؤیتک للشیء فیها باختلاف
مواضع نظرک الیها اذ الهیئة الثابتة فی الاجسام کالسواد وغیره لا تختلف
رؤیتنا لها باختلاف مواضع نظرنا الیها وایضا اذا لمست المرآة باصبعک وهی بعیدة
عن وجهک بذراع صادفت بین صورة اصبعک وملتقی اصبعک وبین صورة الوجه

الصورة لیست فی المرآة

ای المرئیة فی المرآة مسافة لا تفی بها عمق المرآة فلیست الصورة فیها علی ان الصورة
لو کان فیها لکان فی سطحها الظاهر اذ هو المصقول منها ولیس کذا
اذ لو کان کذا لما صادفت المسافة المذکورة اصلا ولیست هی فی الهواء لانه شفاف
لا یظهر فیه شیء ولا یقال هذا الهواء الذی نحن فیه وهو ما یحویه کرة البخار التی بعد سطحها
عن جمیع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا علی ما حققناه وبرهنا علیه فی مؤلفاتنا
فی علم الهیئة کثیف ولهذا یقبل النور والظلمة ویحدث اللیل والنهار واذا جاز
فیه ظهور النور والظلمة فلم لا یجوز ظهور الصورة فیه قلنا نحن نقطع بالبدیهة انا لو کنا
فی الهواء الشفاف وهو الخالی عن الهیئات اعنی ما فوق کرة البخار الذی لا یقبل
النور والظلمة ولذلک لا یکون هناک ولا فی الافلاک نهار ولا لیل لکنا رأینا الصورة
مع امتناع کونها فی ذلک الهواء فان قلت لا یلزم من امتناع کونها فی ذلک
الهواء امتناع کونها فی هذا الهواء للفرق القادح قلت لا یجوز ان تکون الصورة
فی الهواء مطلقا لانه قد یری فی الهواء ما هو اعظم منه کالسماء ولیست هی
فی البصر لما سبق من انها اکبر من الحدقة ولیست هی صورتک بعینها علی ان
ینعکس الشعاع من المرآة ای الی وجهک والی کل ما یری فی جهة خلاف المرآة کما ظنه
بعضهم وهم القائلون بالشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقائل ان یقول مسلم
انک ابطلت ان الابصار یکون بخروج الشعاع عن البصر ولکن لم جوزت
ان یحدث فی المرآة من مقابلة الشیء کیفیة نورانیة یستنیر بها المرآة ویحدث من

تلك الكيفية فيما وضعه من المرآة لوضع النير منها كيفية اخرى شعاعية تستنير بها ذلك الشي
كما استنارت المرآة بالكيفية الاولى وهكذا احدث عن كل كيفية كيفية اضعف مما
قبلها الى ان ينتهي فلم لا يجوز ان يحدث في المرآت من نور البصر كيفية نورانية
يبصر بها المرآة لان هذا النور يفيد الابصار كما ان نور الشمس يفيد الاستنارة ويحدث
ويحدث عن هذه الكيفية كيفية اخرى نورانية في مقابل المرآت وهو الوجه فيبصره
الرائي فان قلت لو كان كذلك لحدث عن كل كيفية اخرى كما في الشمس قلت اقتصرت
على الاولى لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة في الشمس وليست هي نفس صورتك
براها بطريق آخر اي غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك
اصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء وايضا هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك
وايضا وفي بعض النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هي نفس صورتك لما مثالها
وشبهها المارايات وجهك اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك وايضا لو
كان بانعكاس شعاع لكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع
الوجه روي اي الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او ببعض كل عضو منه
فما روي هيئة الوجه وكل اي وهيئة كل اعضائه تامة بل كان يري ذلك البعض
على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض او كان يري من كل عضو بعضه والتوالي باطلة
فكذا المقدم وما امكن ان يرى الرائي اصبعه وصورتها فان الشعاع اي شعاع البصر اذا اتصل
بالاصبع واتحد اي بالشعاع المنعكس اي من المرآة الى الاصبع ايضا سواء

كان الاتحاد بامتزاج او اتصال فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة لكون الملاقي له الذي
به الابصار شعاعا واحدا ولا صورة اي والحال ان لا صورة شبحية تراها حينئذ وليس كذا
لانا نرى الاصبع مع صورتها الشبحية فيكون المرئي بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة
وبالشعاعين كلها ويلزم منه ان تكون المرئي المشاهد صورة واحدة لا صورتين
او نراهما ويلزم منه ان لا نريهما معا وان يكون المرئي دائما واحدا الا على التعيين فان
قيل يجوز ان نراه كما قلنا التراكم يوجب زيادة ظهور الشي لا التعدد والا لكان
اذا نظرنا الى الشي بعين واحدة ثم فتحنا عليه الاخرى رأينا شيئين وليس فليس
ولقايل ان يقول يجوز ان يكون رؤية الاصبع بكيفية ابصارية متاصلة وشبحها بابصارية
متفرعة عليها وايضا لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه اي المنعكس الى
الكوكب دفعة فان رؤية الماء وصورة الكوكب اي ورؤية صورته دفعة فيقع حركة لا في
زمان سيما من الماء الى فلك الثوابت وهو محال واذا تبين ان الصورة ليست في المرآة
ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة اي الى الصور الظاهرة لان
الجليدية ايضا مرآة للنفس بها تدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند مقابلتها
للجليدية فحال الصورة التي فرض حلولها الناس فيها اي في الجليدية كحال صورة المرآة
فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصور التي تدرك النفس الاشياء بواسطتها
ليست في الجليدية بل تحدث عند المقابلة كما ذكرنا وحينئذ يقع من النفس اشراق حضوري
على ذلك الشي المستنير ان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا كصور

المرايا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي
ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضوري فرات تلك
الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة لكن عند وجود الشرائط وارتفاع
الموانع هذا في عالم الحس وفي اليقظة واما في النوم او فيما بين النوم واليقظة فله حكم آخر
غير الذي في عالم الحس على ما سيطلع عليه في قسم الانوار ان شاء الله وبعد ان اشار
الى ان صور الاشياء واشباحها ليست في الجليدية اراد ان يذكر ما لا يدل على
استبعاد انطباعها فيها فقال ثم ان البصر اذا احس باجسام على سمت واحد
بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض فلا بد من ارتسام صورها
عند هولاء وصور المسافات التي بينها على سمت واحد اي في الجليدية فكيف يسع الجليدية
وانطباعها فسر الرؤية اي البصرية وصور المرايا والتخيل اي صور التخيل باي من
بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل ههنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده
اي بصدد ذكره وبيانه في قسم الانوار حكومة في المسموعات وهي الاصوات
والحروف ذهب المشاؤون الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء
وليس المراد من التموج حركة انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج
الماء من وقوع شيء فيه واحداث الدوائر فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون
بعد سكون وسبب التموج امساس عنيف هو القرع او تفريق عنيف هو القلع وانما اعتبر
العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم تجد صوتا وكذا في القلع

حكومة ٢. بحث المسموعات

اما القرع فانه يحوج الماء والهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتيها
بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوجها الى الولوج بين الجسمين المنفصلين بعنف
شديد ويلزم منهما جميعا انقياد والمتباعد منهما للتشكل والتموج الواقعين هناك ولاجل ان
احساسنا بالصوت متاخر عنه وان جاز ان لا يكون شرطا مطلقا يتوقف على وصول
الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان من اخذ
انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين ولانا اذا راينا انسانا من البعيد يضرب
بالفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت ولولا ان السماع متوقف على وصول
الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع معا ولما بطل السمع بسد الصماخ واذا
كان كذلك فاذا انتهى التموج الهوائي او المائي الى الهواء الراكد في الصماخ فتموجه وتشكله
بشكل نفسه ويقع على جلدة مفروشة على عصبة معلقة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين
فيدركه السامعة وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ هي
مشعر الاصوات لا الاصوات من حيث هي اصوات فقط بل من حيث امتيازها
بهيئات عارضة لها والا لم يتميز صوت عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر ان الصوت
لا يخلو عن هيئات ومنها الهيئات المسميات بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه
هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
واحترز بالقيد الاخير عن طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب لانها وان كانت

هيئة تتميز بها صوت عن آخر مثله ولكن لا تميز في المسموع لان هذه الامور ليست بمسموعة
اما الطول والقصر فلانهما اما نفس الكميات او كميات ماخوذة مع اضافة ولا شي
منهما بمسموع بل كل منهما معقول تبعا لا مسموع على ما قيل نعم الصوت الحاصل في ذلك
الوقت مسموع واما الطيب وغير الطيب فلان ماهية كل منهما معقول تبعا يحقق
تناسب اجزاء الصوت تناسبا ملايما للنفس او غير ملايم ولان التناسب معقول
لا مسموع كذلك كون الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك
للنفس والمسموع هو الصوت الحاصل حينئذ ولان الصوت كيفية ترسم الصوت
بانه كيفية تدرك بحاسة السمع بالذات وهو احتراز عن الهيات العارضة لها من
الحروف والحدة والثقل وغيرها لكونها مدركة بعرض الصوت لكن يجب ان
يعلم ان الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا
مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا الا حال وصوله
الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالي باطل فالمقدم مثله هذا خلاصة مذهب المشائين وقد
اشكل عليه بانا نسمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان ينال الهواء الحامل
ينفذ في مسامه لانه لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل
لا يبقى عند مصادمة الهواء لذلك الجدار لكثافته حتى يبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه
من المنافذ وبان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء
او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة بحسب ما

يتادى

يتادى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة
الا سامع واحد وبان وصول الهواء المتموج الى الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت
من وراء جدار من حديد كلما تم له لكنه يسمع واجيب عن الاول بان القدر الذي يدخل
في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني بان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء
ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا
فينتفي المشروط بنفيه وعن الثالث بان التجربة شهدت على ان الحايل كلما كان
مسافة اقل كان السماع اضعف وكلما كان اكثر كان اقوى فلو عدمت المسافة وجب
ان ينعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان الهواء ان كان يتشكل بمقاطع
الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مطلقا وكيف يكون والهواء لا يحفظ
الشكل وهو سريع الالتيام والتشوش بادنى سبب بل ان كان يتشكل بمقاطعها
فانما ذلك بسبب غايب عنا كبعض المجردات من العقول يوجد ذلك التقطيعات
ويحفظها زمانا والا لم يتشكل بتلك المقاطع ولم يكن تشكله بها شرطا في حدوث
حرف او صوت لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع بالممتنع الغير الواقع ومن
الجائز ان لا يكون تموج السيال ولا توسطه شرطا في حصول الصوت على كل حال
بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان في عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها
اسباب وشروط في هذا العالم اما في عالم المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج في اسباب
الصوت المثالي ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلي يجوز ان يحصل بعض

بعض افراده بعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت من الواحد بالنوع يجوز ان يكون
له علل مختلفة ولما كان الشكل محل هذا الوجه صحيحا دون ما ذكره المشاؤون قال تشكل الهواء
بمقاطع الحروف باطل اى لا مطلقا لصحته على ما ذكره الاشراقيون بل على ما ذكره
اى على الوجه الذى ذكره المشاؤون فى الصوت وهو ان الهواء يتموج بقرع او
قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك الشكل الى ان يصل الى الصماخ فان الهواء لا
يحفظ الشكل اى شكل الصوت وتقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته
ونهاية لطفه وهو سريع الالتيام اى لا يحفظ والحال انه سريع الالتيام لانه انما يحفظ الشكل
ما لا يكون سريع الالتيام بعد التشكل الحاصل فيه بالانفصال ثم من تشوش الهواء الذى عند
اذنه لاضطرابه بريح ونحوها كان ينبغى ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها والتالى
باطل لانا نسمع الكلام من شدة الريح وقوة التموجات والاعتذار بان الصوت نفسه يخرق الهواء
الذى فى طريقه وينفذ فيه لشدته اى حتى يصل الى الصماخ باطل فانه اذا تشوش ما عند
الاذن من الهواء كله لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقى والقرع والقلع بالفعل
غير داخل فى حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما على ما عرفت من مثال من
يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو كانا داخلين فى الصوت لم يتصور بقاؤه بعدهما
ولا امكن ايضا تعقل الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالى باطل والصوت لا يعرف بشئ
لانه بديهى التصور لمن له حاسة السمع وممتنع التصور فى حق من لا سمع له ولما انجر البحث
الى هذا اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط فكذلك

فقال

فقال والمحسوسات بسائطها لا تعرف اصلا فان التعريفات لا بد وان تنتهى الى معلومات لا حاجة فيها
الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية واذا انتهى اى تسلسل التعريفات
وليس شئ اظهر من المحسوسات حتى ينتهى اليه اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهى الفطرية
التى لا تعريف لها واما ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية التى هى
الملموسات والمذوقات والمشمومات والمبصرات والمسموعات فلان
الانسان فى مبدا امره خال عن العلوم لكن بواسطة احساسه بالجزئيات المذكورة
يتنبه لامور مشتركة بينها ولامور يخالف بعضها بعضا وبسبب ذلك يحصل له علوم
كلية هى تصورات او تصديقات الا ترى انه ياخذ المشترك الذاتى بين جملة من الموجودات
ويسميه جنسا والمميز الذاتى فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضى عرضا عاما
والمميز العرضى خاصة وهكذا انتزع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية اى
الضرورية المستغنية عن التعريف واما مثل الوجود والذى مثلوا به انه يستغنى عن التعريف
فالتخبيط فيه اكثر مما فى المحسوسات لما سبق الاشارة اليه ولانه تذكر فى
الالهيات ولا يقع الخلاف فى المحسوسات من حيث انها محسوسة او هى سواد او صوت
او رائحة وان كان يقع الخلاف فى جهات اخرى ككونها بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها
مركبة هل فيها جعلان جعل لاجناسها وجعل لفصولها او ثم جعل واحد الى غير ذلك مما سيأتى
الاشارة اليه فبسائط المحسوسات والمشاهدات باسرها لا تعرف لها ولا شئ اظهر منها وبسائط
مركباتها فحقيقة الصوت لا تعرف اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر

فانه باي تعريف عرف لا يحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف
المطعوم لمن لا ذوق له ولا الروائح من لا شم له ولا الكيفيات الاربع وباقي الملموسات
لمن لا لمس له وهذا في غاية الوضوح وليس في محسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس
حاسة اخرى من حيث خصوصياتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف
الضوء مثلا لمن ليس له حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما يعرف به
خصوص محسوس حاسة البصر ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف
الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع المحسوسات
ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض بل الصوت امر بسيط
صورته في العقل كصورته في الحس لا غير وكما انه في الحس غير مركب فكذلك في
العقل ولهذا قال وحقيقته انه صوت فقط اذ لا تركيب فيه حتى يقال ان حقيقته كذا
وكذا واما الكلام في سببه فذلك شيء آخر من انه القلع او القرع وان الهواء شرط وانه
اي الهواء اذا لم يسكن اي شرطا على سبيل حصول المقاطع فيه يكون شرطا
بطريق آخر فذلك بحث آخر سيجيء تحقيقه في قسم الانوار ان شاء الله تعالى

فصل الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا
الحدية ولا انقسام الكلي الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته لانتفاء اقسام الانقسام عنه
والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه اي من الوجه الذي هو به واحد وان
انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية فانها واحدة من حيث انها لا تنقسم

الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه
واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار
نوع كل عقل في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية والى الجزئيات لتركبه
من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا في الخارج وكالفلك والكوكب
فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل في شخصه
وان انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية والسطح والجسم فانه واحد بالاتصال
لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي فانه واحد بالاجتماع وكل من الواحد
بالاتصال والاجتماع ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد بالتمام وهو اما وضعي
كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد وان لم
يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص اي في الوحدة فيكون كثيرا وقد فسر التام
والناقص بغيرهما مما لا حاجة الى ذكره فهذا كله اقسام الواحد الحقيقي اي الواحد الذي
لا كثرة فيه بالفعل واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان يشترك اثنان في شيء و
يسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي النسبة مناسبة كما يقال نسبة
النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة الى غير ذلك مما لا نطول الكتاب بذكره
ولا يخفى ان الشيء اذا كان له وحدة من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة ان
يكون واحدا كثيرا من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة او لا شيء

منها فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس ان كان
على مختلفات الحقايق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت مقولة في جواب
اي شي فهو الواحد بالفصل وان كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكاتب
والضاحك فان جهة الوحدة وكون كل منهما محمولا على الانسان عارض لهما خارج
عن حقيقتهما او بالمحمول كالقطن والثلج وان لم تكن عارضة ولا مقومة فكما في
الملك والنفس فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة للشيئين
المحكوم عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهوهو وهو الحكم ظاهرا
باتحاد الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة
وهو ان صاحب هذا الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار والى اقسام الحقيقي اشار بقوله
فتحفظ هكذا اي على الوجه الذي قلت يجب ان تحفظ الواحد حتى تقول الواحد هو
الذي لا ينقسم اصلا او ينقسم من الجملة التي هو بها واحد والى المجازي بقوله دون تركب
التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية ويكون معناها ان لها صورة
في العقل نسبتهما اليها سواء وفي بعض النسخ نسبتها اليها سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها
اي غير التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في النوع كقولنا الانسان
والفرس واحد في الجنس الى آخر الامثلة هذا اي المذكور في الفصل الثالث من الحكومات
في مسايل بعضها طبيعي وبعضها الهي وتحقيق بعض القواعد ما اردنا ايراده هاهنا اي هو الذي
اردنا بيانه هاهنا اي في آخر المنطق ولذلك قال وقد انتهى به القسم الاول ولنورد الانوار

حمدا لا يتناهى وانما قدم البحث عنها لانها مقدمات الى مطالب
متعلقة بالقسم الثاني فقدمها توطية لما ذكر ثمه ولما فرغ من تقديم ما يجب تقديمه
على القسم الثاني قال القسم الثاني في الانوار الالهية اي جميعها على ما يقتضيه
الجمع المعرف من الاستغراق اذ فيه بحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت
ذاتية وهي الانوار الالهية القائمة بذواتها وتسمى بالانوار المجردة والمحضة كالعقول
والنفوس او عرضية وهي ما لا يقوم بذاتها بل يفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله الانوار
المجردة او الاجسام النيرة وتسمى بالهيئة وبالنور العارض ونور الانوار اي الواجب
لذاته ومبادي الوجود من لدى المبدا الاول الى الهيولى التي هو الجسم المطلق عنده
وترتيبها اي ترتيب المبادي وفيه خمس مقالات المقالة الاولى في النور وحقيقته
ونور النور وما يصدر منه اولا وفيه فصول وضوابط فصل في بيان ان النور الذي عليه
مبنى الكلام في هذا القسم بديهي التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عنه
ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ويعني به الجلي في نفسه المظهر لغيره
ولا شي اي في الوجود اظهر من النور فلا شي اغنى منه عن التعريف فالنور هو الظهور و
زيادة والظهور اما ذوات جوهرية قايمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيآت
نورانية قايمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا لان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى
الخفاء والنور الى الظلمة فتكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود
كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار

فصل في تعريف الغني وانما قدم تعريفه لاحتياجه اليه في تقسيم النور الى الغني
والغني الغني ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او
كمال له اعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما يكون له من ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم
الى ما لا تعرض له نسبة الى الغير وهي الهيآت المتمكنة من ذات الشيء كالشكل والى ما تعرض له
نسبة الى الغير وهي الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه ومبادي
اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثاني الاضافات المحضة كالمبدائية والخالقية
فالغني المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف
على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وفي هيآت متمكنة من ذاته وفي هيآت كمالية له
في نفسه هي مبادي اضافات له الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة
المحضة كتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته
ولا من تغير معلوله اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا وبطلت اضافة المبدائية
لا يلزم تغير في نفسه كما لا تغير ذاتك بتغير الاضافة من انتقالها على يمينك الى شمالك
فالسر فيه ان علمه حضوري اشراقي لا بصورة في ذاته ليلزم التغير والفقير هو الذي
يتوقف على غيره في شيء من الثلثة وحاصل الغني راجع الى وجوب الوجود الذاتي
وحاصل الفقر الى امكان الوجود **فصل** في ان الشيء اما نور او ظلمة وكل منهما اما
جوهر او عرض وان النور العارض للجسم علة امر خارج عنه وعن هيآته المظلمة التي
ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور والضوء المراد بهما

واحد ههنا اذ ليست اعني به اي بالنور ما يعد مجازيا كالذي اي كالنور الذي
يعني به الواضح عند العقل وان كان يرجع حاصله اي حاصل الواضح عند العقل في الاخير الى هذا
النور لان النور هو الظهور والواضح عند العقل لما كان ظاهرا عنده فيكون نورا
والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور
المجرد والنور المحض على ما سبقت الاشارة اليهما في اول المقالة وما ليس
بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق اي وهو الجوهر الجسماني
المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريته ليست من ذاته والا
لتساوت الاجسام فيها بل من غيره لهيئة نورية حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة
لغيره اي والى غير مستغن عن المحل وهو ما يكون هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية
وهي المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض ولما كان البرزخ هو الحائل بين
الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة سمي الجسم برزخا وقال البرزخ وهو
الجسم ويرسم اي الجسم بانه الجوهر الذي يقصد بالاشارة اي الحسية بانه هنا او
هناك وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقي مظلما كالاجسام المستنيرة بضياء الشمس
والكواكب بعد غروبها او حيلولة حائل بينهما وليست الظلمة عبارة الا عن عدم
النور فحسب على ما هو رأي الاقدمين من الحكماء وليس هذا اي الظلمة من الاعدام
التي يشترط فيها الامكان على ما هو رأي المشائين من ان الظلمة عبارة عن
عدم النور عما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلما لامتناع النور

عليه لشنيعة وعند الاقدمين هو مظلم فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع
الامكان اسما لشيء كالسكون الذي هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع
اسماء السلوب كذلك وان تمسك بالعرف كذبه ان من كان سليم البصر وفتح
العين في الليلة الظلماء ولم ير شيئا سماها عنده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما
مما قبل النور او لم يقبله فعلم ان الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط فيها الامكان
ولهذا فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور فيه اي فلكا غير مكوكب ولازمه بعض الظلمة
مع عدم امكان النور فيه لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان
كل غير نور ونوراني مظلم كما هو راي الاقدمين من المتألهين والبرزخ اذا انتفى عنه
النور لا يحتاج في كونه مظلما الى شيء آخر اي مما هو غير عدم النور من امكان او
نحوه فهذه البرازخ اي الاجسام التي اذا زال عنها النور بقيت مظلمة جواهر غاسقة
اي مظلمة في ذواتها وكذا التي لا يزول عنها الضوء جواهرها غاسقة واليه اشار بقوله
بل من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها اي من الكواكب ما عدا القمر وشاركت
هذه اي البرازخ التي لا يزول عنها النور في البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته
بالضوء الدائم ففارقت به هذه البرازخ وهي التي لا يزول عنها الضوء تلك وهي التي يزول
عنها الضوء من النور زائد على البرزخية لان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز
وما به الاشتراك نفس الجسمية فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية وقائم بها
فيكون نورا عارضا لافتقاره الى حامل يقوم به وحامله جوهر غاسق اي مظلم من حيث

الجسمية وان كان مستنيرا من حيث الهيئة النورية العارضة له فكل برزخ لازمه النور
او فارقه هو جوهر غاسق والنور العارض المحسوس ليس بغني في نفسه والا لما افتقر الى الغاسق
فلما قام به فهو فاقر ممكن لان كل مفتقر الى الغير ممكن ووجوده اي وجود النور العارض
ليس من الجوهر الغاسق والا لازمه واطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة وليس كذا
لزوال النور عن بعض الاجسام كيف اي كيف يكون وجود النور العارض من
الجوهر الغاسق والشيء اي والحال ان الشيء لا يوجب اشرف من ذاته لان العقل يشهد
بان جوهر العلة اشرف من جوهر المعلول والنور اشرف من الجوهر الغاسق فالمعطي لجميع
الجواهر الغاسقة انوارها غير ماهياتها المظلمة واذا امتنع ان يكون الجواهر الغاسقة مع قيامها
بذاتها علة للانوار العارضة فالاولى ان لا يكون هيآت الجواهر الغاسقة الظلمانية
المفتقرة الى القيام بها علة للانوار العارضة واليه اشار بقوله وهيآتها اي وغير
هيآت الجواهر الغاسقة الظلمانية وسيعلم ان اكثر الهيآت الظلمانية وهي الجسمانية لا محالة
معلولة للنور وان كان عارضا فكيف يجوز ان يكون تلك الهيآت علة للنور ايضا
وهي خفية اي وبوجه آخر هو ان الهيآت الجسمانية الظلمانية خفية في ذاتها كيف توجب
ما ليس اخفى منها اي من الانوار العارضة او مثلها اي او ما ليس مثلها في
الخفاء من الانوار مع ان العلة افضل من المعلول فينبغي ان يكون معطي الانوار
اي العارضة للبرازخ اي للاجسام غير برزخ اي غير جسم ولا جوهر غاسق والا دخل
اي ذلك البرزخ او الجوهر الغاسق في هذا الحكم الذي هو على الجميع اي جميع الاجسام والغواسق

من انها لو كانت علة للانوار العرضية للازمها ولكان الشئ علة لما هو اشرف منه
وهما باطلان فهو اي المعطي للبرازخ انوارها امر خارج عن البرازخ اي الاجسام
والغواسق اي هيآتها المظلمة وهو الجواهر العقلية على ما سيجئ بيانه ان شاء الله العزيز

فصل في افتقار الجسم الى النور المجرد

فصل في بيان افتقار الجسم وهيآتها الظلمانية والنورية في الوجود الى
النور المجرد والغواسق البرزخية اي الاجسام لها امور ظلمانية هي هيآت وعوارض
كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم والروائح ونحوها من العوارض فخصوصيات
للمقدار وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ اي الجسم على ما عرفت الآن له اي للمقدار
تخصصها ومقطعها وحدا تميز دو في اكثر النسخ يتقرر به مقدار فهذه الاشياء التي تختلف بها البرازخ
من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها ليست للبرزخ بذاته والا لاشتركت فيها
البرازخ ولا حدود والمقادير لها بذاتها والا لاستوى الكل
اي كل البرازخ فيها اي في الحدود وكانت الاجسام متساوية المقادير وهو باطل
فله اي للبرزخ ذلك اي ما يختص به وينفرد عن برزخ آخر من غيره لان تلك
الامور الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيآت الظلمانية غنية
اي عن المؤثر ما توقف وجودها على البرزخ الذي هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت
غنية بذاتها واجبة ما افتقرت في تحقق وجودها الى المخصصات من الهيآت
الظلمانية وغيرها اي من المخصص الخارجي لكنها مفتقرة اليها فان البرزخ لو تجردت
عن المقادير والهيآت اي الظلمانية لم يكن يكثرها العدم المميز من الهيآت الفارقة اي بين برزخ و

١٤٧

وبرزخ واذا لم يستغن الاجسام عن الهيآت ولا الهيآت عن الاجسام
ولا يمكن تخصص ذات كل واحد اي من الاجسام وهيآتها بالآخر للزوم الدور الممتنع
وجوده وليس يجوز ان يقال ان الهيآت المميزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي
اذ لو كان كذا لما اختلفت اي الهيآت في البرازخ وقد اختلفت فليست الماهية الجسمية
مقتضية للهيآت المميزة والحدس يحكم بان الجواهر الغاسقة الميتة ليس وجود بعضها من
بعض اذ لا اولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة اي لعلية بعض ومعلولية الآخر
من العكس وسيعلم من طريق اخرى ان البرزخ لا يوجد البرزخ والبرزخ وهيآته
الظلمانية والنورية لما لم يكن وجود شئ منها عن شئ اي منها على سبيل الدور لامتناع توقف شئ
على ما توقف عليه فيوجد موجده فيتقدم على موجده ونفسه وهو محال واذا لم تكن غنية لذاتها
لافتقار كل من البرزخ والهيئة الآخر فكلها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيئة
نورية وظلمانية فيكون اي ذلك الغير المفتقر اليه نورا مجردا لانحصار غير الجوهر
الغاسق والهيئتين في النور المجرد عن المواد بالذات ولا يمنع بالهيولي والصور
الجسمية والنوعية اذ لا وجود لشئ من الثلثة عنه والجوهر الغاسق وهو اما نور فيه
جوهرية عقلي ام عقلي اذ ليس لها وجود في الخارج لما عرفت من ان الجوهرية
عبارة عن كمال ماهية الشئ على وجه يستغني في قوامه عن المحل وغاسقية عدمي اي
مفهوم عدمي اذ معناها انه لا نور فيه فلا يوجد اي الجوهر الغاسق في الاعيان من حيث
هو كذا اي من حيث هو جوهر وغاسق لان الاول اعتبار عقلي والثاني

عدمی بل هو ای الجوهر الغاسق انما یوجد فی الاعیان مع الخصوصیات من شکل ومقدار
معین ووضع واین کذلک الی غیر ذلک ضابط فی ان النور المجرد لا یکون مشارا الیه
بالحس ولا ما یستلزم ذلک ولما علمت ان کل نور مشار الیه ای اشارة حسیة وان کانت
بالعرض اذ المشار الیه کذلک بالذات هو الجسم فهو نور عارض کنور الشمس والکواکب
والنیران وما اشبه ذلک فان کان نور محض ای غیر عارض فلا یشار الیه
ای اشارة حسیة بطریق عکس النقیض بل عقلیة بصریح العرفان ولا یحل جسما ولا یکون
له جهة اصلا والا کان مشارا الیه کذلک بل نورا عارضا والتقدیر خلافه
الضابط فی بیان ان کل ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل علیه ببیان عکس
نقیضه وهو ان کل ما هو نور غیر مجرد ای عارض فلیس نور النفسه وقال النور العارض
سواء قام بالمجردات والاجسام لیس نورا لنفسه لان المعنی به ان یکون
قایما بذاته مدرکا لها والعارض لیس کذلک لقیامه بالغیر ولهذا قال اذ وجوده
لغیره فلا یکون الا نورا لغیره وهو محله الذی قام به لاستحالة ان یکون نور النفسه وهو
قایم بغیره لما مر من تفسیر کون الشیء نور النفسه ولا یخفی ان مبنی هذا الضابط علی
هذا التفسیر لاستلزامه صحة جمیع ما ذکره فیه ولولاه لما کان کذلک فالنور المجرد
المحض نور لنفسه لقیامه بذاته وادراکه لها وکل نور لنفسه نور محض مجرد
والا لما کان نور النفسه بل لغیره کما بینا فصل اجمالی فی ان من یدرک ذاته کالنفس
الناطقة مثلا نور مجرد وهو یستلزم تجرد نفوس جمیع الحیوانات لانهن

ایضا لا تغفل عن ذواتهن کالانسان وبیانه ان نقول کل من کانت له ذات لا یغفل
عنها فهو غیر غاسق ای غیر جوهر جسمانی مظلم لظهور ذاته عنده وعدم ظهور الجواهر
الغاسقة عند ذواتها ولیس ای الذی لا یغفل عن ذاته هیئة ظلمانیة فی الغیر کالجسم
مثلا اذ الهیئة النوریة ایضا لیست نورا لذاتها لما بین فی الضابط الثانی فضلا عن الظلمانیة
فهو ای الذی لا یغفل عن ذاته نور مجرد لا یشار الیه ای اشارة حسیة لان
ما لا یکون جوهرا غاسقا ولا هیئة نوریة ولا ظلمانیة کان نورا مجردا قایما بذاته
غیر مشار الیه بالحس ولا ذی جهة ومکان والا لکان احدها ولیس بواحد منها فصل
تفصیلی فیما ذکرناه ایضا لکنه قدم علیه مقدمة وهی بیان ان المجرد کالنفس مثلا
لا یدرک ذاتها بمثال لذاتها فی ذاتها کادراکها للخارجیات فصدر الفصل بالدعوی
فقال هو ان الشیء القایم بذاته المدرک لذاته لا یعلم ذاته بمثال لذاته فی ذاته
ثم استدل علیه بوجوه الاول قوله فان علمه ای بذاته ان کان بمثال ای لذاته
فی ذاته ومثال الانانیة علی ما فی النسخ المشهورة ومثال الانائیة علی ما فی نسخة مکتوبة
من نسخة مقروة علی المصنف رضی الله عنه فقابل بها ایضا وهذه النسخة اصح ولهذا
غیر فی تلک النسخة الانائیة حیث کانت الی الانانیة لیس هی ای الانانیة فان مثال
الشیء لیس هو الشیء بعینه طابق او لم یطابق فهو ای مثال الانانیة بالنسبة الیها
ای الی الانانیة هو لانه غیرها مع ان المدرک یشیر الی کل ما یغایره بهو والی نفسه
بانا فلو اراد ان یشیر الی مثال انائیته اشار الیه بهو فلهذا کان مثال الانانیة

بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال حينئذ الذي هو غير الانا نية لا الانانية والا لكان
المدرك انا لا هو فيلزم ان يكون ادراك الانانية او الانانية بعينه ادراك ما هو هو اي ادراك
شيء هو هو اي هو غيرها لا ادراك شيء هو هي اي هو نفسها وان يكون ادراك ذاتها اي ذات
الانانية بعينه ادراك غيرها وهو محال لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين ما به انانيته
ويشير اليه بقوله انا لا الامر يطابقه من صورة ومثال مما يشير اليه بقوله هو
بخلاف الخارجيات اي بخلاف ادراك النفس للامور الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال
لا يلزم ما ذكره من المحال فان المثال وماله ذلك اي المثال وهو الامر الخارجي الذي
هذا مثاله كلاهما هو لانهما غير النفس فيكون كل منهما هو لا ان احدهما هو دون الآخر
ليلزم ما ذكره والثاني قوله وايضا ان كان اي علمه بمثال ان لم يعلم انه مثال نفسه فلم
يعلم نفسه لان العالم بالمثال انما يعلم الشيء اذا علم ان ما ادرك مثاله والمقدر خلافه وان
علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال للزوم تقدم العلم بذاته حتى يعلم بعد ذلك ان
ذلك المثال مثال ذاته والثالث اعم من الاولين لدلالتهما على ان علمه ليس بمثال وهذا
على انه ليس بامر زائد على نفسه سواء كان مثالا او غيره وهو قوله وكيف ما كان اي
الشيء القائم بذاته المدرك لها اي سواء كان عقلا او نفسا لا يتصور ان يعلم الشيء اي
الشيء المذكور نفسه بامر زائد على نفسه سواء كان ذلك الزائد صورة ومثالا للذات
او لم يكن واستدل عليه بقوله فانه يكون صفة له فان ذلك الامر الزائد على
نفس الشيء يكون صفة له فاذا حكم اي المدرك لذاته ان كل صفة زائدة على ذاته كانت

علما او غيره كالقدرة والارادة وغيرهما من الصفات فهي لذاته فيكون قد علم
ذاته قبل جميع الصفات ودونها اي ودون الصفات لان العلم بصفة الذات
فرع على علم الذات لاستحالة ان يجهل الذات ويعلم ان الامر الفلاني صفتها وعلى
هذا فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة عليها المفروض علم الذات بها هذا
تقرير هذه الوجوه ولا يخفى كونها اقناعية وانت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك
لها اذ ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة او زائد فلا تحتاج في ادراكك
لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها او الغير الغائبة عن نفسها فيجب ان يكون ادراكها
اي ادراك الذات وفي بعض النسخ ادراكك لها لنفسها كما هي اي بنفس
ذاتها من غير زائد عليها وان لا تغيب اي ذاتك قط عن ذاتك وجزء ذاتك
على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع ادراك الكل بدون الجزء وما يغيب ذاتك عنه
كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ وانما ذكر الاعضاء الباطنة تنبيها على
ان النفس مغايرة لها وانما خص القلب والدماغ والكبد بالذكر لانها هي الاعضاء
الرئيسة بحسب بقاء الشخص كما دلت عليه البراهين الطبيعية فهي مظنة ان يتوهم
فيها انها هي النفس ولو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك
العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانما قدم القلب لكونه الرئيس المطلق وكان ينبغي ان
يقدم الدماغ على الكبد كما في سائر كتبه لكون الحس والحركة الارادية افضل من القوى
الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على ان الواو لا يوجب الترتيب وجميع البرازخ والهيئات

الظلمانية والنورية ليست هي المدركة منك والا ما غبت عنه عند ادراكك لذاتك
لاستحالة ادراك الكل بدون الجزء فليس المدرك منك بعضو ولا امر برزخي والا ما غاب عنه
حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول وحيث غبت عن البدن والاعضاء
وكل ما تتوهم انه نفس او جزؤها واستمر شعورك بذاتك من غير غفلة وزوال فليس شيء
منها ذاتك ولا جزؤها والا لكان مشعورا به وغير مشعور به وهو محال والجوهرية اذا
كانت كمال ماهيتك اي ماهية الذات او يوخذ عبارة عن سلب الموضوع او المحل
كما يقال الجوهرية هي كون الموجود لا في موضوع او لا في محل ليس بامر مستقل يكون ذاتك
نفسها اي اي الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات
العقلية التي لا وجود لها في الاعيان واما على الثاني والثالث فلان الوجود
امر اعتباري ولان الموضوع او المحل سلبي ويمتنع ان يكون الامر الاعتباري
او السلبي شيئا مستقلا يكون هو الذات المدركة وان اخذت الجوهرية معنى مجهولا
كما هو راي بعض المشائين وادركت ذاتك لا بامر زايد ادراكا مستمرا فليست الجوهرية الغايبة عنك
لكونها مجهولة كل ذاتك ولا جزء ذاتك لكونها معلومة فاذا تفحصت فلا تجد ما انت به انت
الا شيئا مدركا لذاته وهو انائيتك وفيه اي وفي هذا المعنى شاركك كل من ادرك ذاته وانائيته
وهو انه لا يجد بعد التفتيش ما به هو هو الا شيئا مدركا لذاته الذي هو انائيته و
لما بين ان ادراك الانائية الذي هو عبارة عن نفس الظهور هو حقيقة الانائية التي هو
النفس لا امر زايد عليها وان زاد الادراك عليها في مواضع استنتج مما تقدم وقال

فالمدر

فالمدركية اي ادراك الانائية اذ ليست بصفة ولا امر زايد اي على ذات المدرك كيف
ما كان اي المدرك ولما استشعر ان يقال لا يلزم من كون المدركية غير زايدة على
الانائية ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزئها قال وليست اي المدركية جزءا
لانائيتك فيبقى الجزء الآخر مجهولا اذ كان اي الجزء الآخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا
ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها ولما استشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية
نفس الانائية ان يكون ما انت به انت انائيتك الا اذا تبين ان الشيئية غير
زايدة على المدركية قال فتبين من هذا الطريق ان الشيئية ليست بزايدة ايضا على الشاعر
اي المدرك لذاته اذ لو زادت عليه لكانت وراء الشاعرية فيكون مجهولة فلا
يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها فهو اي الشاعر الذي هو المدرك
لذاته الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو نفس الظاهر لا غير فهو
نور لنفسه فيكون نورا محضا لما تقدم في الضابط الثاني ان كل نور لنفسه
فهو نور محض ولان الظهور حقيقة النور والاظهار صفة قال ومدركيتك للاشياء
اخرى التي هي اظهارها لك تابع لذاتك لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزءها
وكذا الاستعداد المدركية خارج عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد المدركية عرضي
لذاتك وان فرضت ذاتك انية اي حقيقة موجودة تدرك ذاتها فتقدم ذاتها
وفي اكثر النسخ يدرك نفسها فيتقدم نفسها على الادراك فيكون اي ذات
تلك الانية مجهولة لان كل ما يتقدم ذاته على الادراك مجهول وهو محال لاستحالة كون

الذات المدركة لذاتها التي هي نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اي المدرك
لذاته الا ما قلنا من انه نفس الادراك والظهور الروحاني لا شيء آخر تتبعه الادراك
واذا اردت ان تكون للنور اي لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا وان كان
سياق الكلام يدل على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا اشرع في الانوار العارضة
وانما تميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اي قائم
بذاته والعارض نور لغيره اي قائم به عندك ضابط فليكن ان النور هو الظاهر في حقيقة
نفسه المظهر لغيره اي من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو الظاهر في
نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم ولا ان
يعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه لوجوب كون
المعرف اجلى من المعرَّف وانما يمكن ان تدرك بما هو اشد ظهورا منه اعني انه يدرك
باشراق نور العقل عليه ان كان قائما بنفسه خافيا علينا كنفوسنا فيكون هذا الاشراق
بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا فكما ان ابصارنا لا يبصر الا
باشراق نور الشمس فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات
الا باشراق نور العقل عليها هذا كله سوى ضابط النور في الانوار القائمة بذواتها
واما الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها
فليس ظهورها ايضا زائدا عليها بحيث يكون في نفسها خفية بل هي نفس الظهور المفتقر الى
محل واليه اشار بقوله والانوار العارضة ايضا ليس ظهورها لامر زائد عليها فيكون في نفسها خفية

بل ظهورها انما هو لحقيقة نفسها وليس ان النور يحصل لم يلزمه الظهور فيكون
اي النور في حد نفسه ليس بنور فيظهر بشيء آخر اي من الانوار وهو محال بل هو ظاهر وظهوره
نوريته وليس كما يتوهم فيقال نور الشمس يظهره ابصار قابل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم
وجميع ذوات الحس اي الباصر من الحيوان لم يبطل نوريته ولما كان المذكور في
هذا الفصل من المباحث الحكمية المهمة اذ به يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه مع ان معرفتها
ام الحكمة واصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة دقائق الحكمة ورقائق المتألهين كما
جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطن
من عرف ذاته تأله وفي كلام ارسطو معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة الى
غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره بعبارة اخرى تأكيدا للتفهيم وقال عبارة
اخرى ليس لك ان تقول انتي شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفيا في نفسه بل هو نفس
الظهور والنورية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشيء حقيقة وماهية
اي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وعدم الغيبة على ما فسر الادراك به
من انه عدم الغيبة على الذات المجردة عن المادة امر سلبي لا يكون ماهيتك
لاستحالة ان يكون الامر الاعتباري او العدمي ماهية النفس فلم يبق الا الظهور والنورية
فكل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته
فالمدرك والمدرك والادراك هاهنا واحد كما يكون العقل والعاقل والمعقول واحد

مطلب

هذا اى المذكور فى هذا الفصل احدى الطرايق اى فى اثبات المطلوب وفى بعض
النسخ احد الطرق وفى نسخة هذا آخر الطريق والاول اولى لانه يذكر طرقا اخرى فى
اثبات هذا المطلوب حكومة فى ان ادراك الشئ نفسه هو ظهور لذاته او كونه
نورا لذاته لا لتجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين والغرض من فصل هذه
الحكومة ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال ونزيد اى على ما قلنا
فى ان من يدرك ذاته فهو نور لنفسه فنقول لو فرضنا الطلسم مجردا عن البرازخ وفى بعض النسخ
عن البرزخ والمواد لم يلزم الا ان يكون طلسما لنفسه لا لغيره والنور اذا فرض تجرده يكون نورا
لنفسه فيلزم ان يكون ظاهرا لنفسه وهو الادراك ولا يلزم ان يكون الطلسم عند التجرد ظاهرا لنفسه
اى مدركا لها على ما يلزم من مذهب المشائين اذ ليس نورا لنفسه ليلزمه الظهور بل
طلسما لنفسه فحسب ولو كفى فى كون الشئ شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى
التى اثبتها شاعرة بنفسها اذ ليست هى هيئة لغيرها ليكون صفة بل هيئتها لها فيكون ذاتا وهى
مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا يغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة اى فى تفسيرهم
الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة بعدها اى بعد الهيولى اعنى
الذات عن نفسها لامتناع بعد الشئ عن نفسه وعلى هذا يكون الهيولى شاعرة بنفسها
لكونها ذاتا مجردة عن المادة غير غائبة عن نفسها وان عنى بعدم الغيبة اى فى التفسير
المذكور الشعور اى بالذات لم يصح اذ لو كان كذلك فلم يرجع الشعور فى المفارقات
الى عدم الغيبة على ما يقوله المشاؤن من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته

عنها

عنها بل عدم الغيبة كناية وتجوز عن الشعور على هذا التقدير وهو تفسير عدم الغيبة بالشعور لكن
الشعور فهم يرجع اليه عندهم والى نفى التالى اشار بقوله وكان عند المشائين كون الشئ مجردا
عن المادة غير غائب عن المادة والحاصل انه ان عنى بعدم الغيبة الشعور صار
التعريف دوريا التعريفهم ادراك المفارق الذى هو مشغول بعدم الغيبة وعدم الغيبة
بالشعور وهو واضح والمادة نفسها كما قالوا خصوصا انما يحصل بالهيآت فهب ان الهيآت
منعتها المادة اى عن ادراكها نفسها لكونها غير مجردة فالمادة بالذى منعها اى عن
ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اى بعدها عن ذاتها على ما يقوم او بالذى منعها
واعترفوا اى والحال انهم اعترفوا وهذا اولى ليكون دليلا آخر غير ما قرر بان الهيولى
ليس لها تخصص الا بالهيآت التى هو الصور او الصور اذا حصلت فيها ادركها وليست الهيولى
فى نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع
الهيآت كما زعموا ولا شئ فى حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها
هى سلب الموضوع عنها كما اعترفوا من ان الجوهر موجود لا فى موضوع مع ان الموجود امر
اعتبارى والباقى سلبى خارج عن ماهية الهيولى وكذا سائر الصور والاعراض
فلم يبق الا شئ ما مطلقا مجردا عن المادة فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرد عن الحوامل
والاجزاء ولم ما ادركت الصور التى فيها على انا بينا حال الجوهرية والشيئية وان امثالها
اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى اللازم على رأيهم
شيئا ما او جوهرا ما امرا عقليا واذ ذاك فيستحيل وجودها فى الخارج فضلا عن حلول

بعد ابطال الهيولى [illegible]
وعدم وجودها

الصورة فيها والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم والا فهو خارج عن مقصود
الفصل ثم قال هؤلاء اي المشاؤون ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود اذ وجوده
عندهم نفس ماهيته واذا بحث عن الهيولى على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود اذ
التخصص انما هو بالهيئات الجوهرية كما سبقت وليس شيء اي في الوجود هو نفس الماهية مطلقا
بل ثبت وفي بعض النسخ بل اذا ثبت خصوص فيقال انه ماهية او وجود
والهيولى لا يبقى يعني على رأيهم الا ماهية ما او وجود اما فافتقارها الى الصور
ان كان لنفس كونها موجودا فامكان واجب الوجود كذا لكونه موجودا اما يقال ان
يكون كذا اذا كان واجب الوجود تعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة اي
المذكورة في الهيولى وهي انه موجود ما فكان يجب ايضا في الهيولى ان يعرف ذاتها
والاشياء لانها موجود فحسب وبطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت ان الذي يدرك
ذاته هو نور لنفسه وبالعكس وهو ان كل ما هو نور لنفسه يدرك ذاته واذا فرض النور
العارض مجردا اي عن المواد وهي محله الذي عرض له كان ظاهرا في نفسه لنفسه مثل النور
المحض فما حقيقته انه الظاهر في نفسه لنفسه وهو النور المحض حقيقة حقيقة النور المفروض مجردا فان
الهو الهو ينعكس راسا براس فان الذي فرض مجردا اما كان في الحقيقة كالمحض
فيكون المحض في الحقيقة كالمفروض مجردا لانعكاس الهوهو على ما لا يخفى

فصل النور ينقسم الى نور في نفسه لنفسه وهو النور المحض لاشراقه في نفس الامر وظهوره لنفسه
اي ادراكه ولهذا لا يغيب عنها والى نور في نفسه وهو لغيره وهو العارض والنور العارض

عرف

عرفت انه نور لغيره وهو محله فلا يكون نورا لنفسه اي ظاهرا لها مدركا اياها وان
كان نورا في نفسه لاشراقه في نفس الامر لان وجوده لغيره فلا يكون مدركا لنفسه
وهو الجوهر الغاسق اي الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نورية فيه من حيث الجسمية فلا
يكون نورا في نفسه اي مشرقا في نفس الامر ولا لنفسه على ما عرفت من ان ما لا يكون
نورا في نفسه لا يكون نورا لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر
الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره اصلا والحيوة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اي مدركا
لها والحي هو الدراك الفعال فالادراك عرفته وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته والفعل ايضا
للنور ظاهر وهو الاشراق وهو فياض الذات وفي بعض النسخ فانه فياض بالذات
وهذا اوضح فالنور المحض وهو القائم بذاته مجردا عن الحوامل حي وكل حي فهو نور محض
والغاسق اي الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان نورا لذاته اي ظاهرا لها فلم يكن جوهرا
غاسقا وفرض كذلك هذا خلف وان اقتضى البرزخ اي الجسم او غاسق ما اي مظلم ما من
حيث هو كذا اي من حيث جسم او مظلم الحيوة والعلم لكان يجب على مشاركه في الجسمية
او الظلمة ذلك اي الحيات والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا
لخلو البرازخ والغواسق عن الحيوة والعلم وان فرض للجوهر الغاسق حيوة لهيئة زائدة
اي على ذاته حالة فيها كان على ما سبق من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى
الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركه اقتضاؤها وليس كذا ولان تلك الهيئة
ان كانت ظلمانية لا تكون ظاهرة في ذاتها ولا لذاتها وان كانت نورية لا تكون

ظاهرة لذاتها لكونها نورا لغيرها لا لذاتها وان كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها
وكيف ما كانت لا تكون حية عالمة واذ ذاك فيستحيل صيرورة الجسم الجمادي
بسبب هيئة غير حية ولا عالمة حيا ولا عالما وايضا لا شك ان الهيئة ليست ظاهرة
لنفسها لما سبق من ان الهيئة ظلمانية كانت او نورية لا تكون نورا لنفسها لان وجودها
لغيرها وليست ظاهرة للبرزخ فانه غاسق في نفسه كيف يظهر له شيء اذ لا بد لمن يظهر له شيء ان
يكون لنفسه ظهور في نفسه اذ ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره في نفسه فانه لو لم يكن ظاهرا
في نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه اي شاعرا بها واذا لم يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا
بغيرها فان شعور الشيء بغيره فرع على شعوره بنفسه فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته
على ما يشهد به الفطرة الصحيحة فلما لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة اي ظاهرة
لنفسها ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اي من البرزخ والهيئة ظاهر لنفسه
اي مدرك لها والهيئة لما لم يكن وجودها الا لغيرها وهو البرزخ الذي هو محلها لم يحصل منها ومن
البرزخ شيء قائم بنفسه فانه انما يحصل من شيئين شيء قائم بنفسه اذا كان وجود
كل منهما لذاته لا ان وجود كليهما او احدهما لغيره بل القائم منهما اي بنفسه هو البرزخ
اذ لا مدخل للعرض في قيام الجوهر بنفسه ولهذا يبقى الجوهر قائما بنفسه مع زوال
العرض كالابيض اذا اسود فان كان شيء ما مدركا منهما لذاته فلا يكون اي ذلك المدرك
الا ما له ذاته منهما اي الا الذي يكون ذاته له من الهيئة والبرزخ لكن الذي
ذاته لغيره وهو الهيئة كيف ما كانت تمتنع ان يدرك ذاتها لما سبق فالمدرك الآخر

وهو البرزخ لان ذاته له اذ ليس هيئة في الغير فيكون ذاته لذلك الغير فان البرزخ
والهيئة شيئان لكل ذات وخاصية ما ليست للاخرى فان ذات احدهما له و
ذات الآخر لآخر لا شيء واحد له ذات واحدة فيمتنع به كونهما ذاتين
كما ذكرنا ودريت انه اي البرزخ غير ظاهر في نفسه لكونه مظلما واذا لم يكن ظاهرا في
نفسه لا يكون ظاهرا لنفسه واذا لم يكن ظاهرا لنفسه لا يكون مدركا لها ولا لغيرها وهو
المطلوب ايضاح آخر اي لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضاحا
لكونه من العلوم الشريفة والمسائل المهمة نقول يجوز ان يكون شيء يظهر الشيء لغيره
كالنور العارض للمحل كنور الشمس مثلا المظهر للمحل اي لجسمها للابصار او كالنور العارض
للمحل المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها وليس يلزم من ظهوره
لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره لذاته اي ادراكه لها واذا كان شيء اظهر
امرا لغيره ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهرا لنفسه اي مدركا لها حتى يظهر عنده امر ما
فان ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره في نفسه لنفسه واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان
يكون ان يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على ان يصير به اي بذلك الاظهار الشيء ظاهرا
عند نفسه اي مدركا لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه وخفي نفسه
على نفسه لنفسه فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما ابدا كيف ويستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه ان تكون
نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهاره غيره نفسه لنفسه والبرزخ خفي لنفسه على نفسه
لما تقدم فلا يظهره عند نفسه شيء لما بين في هذا الايضاح ولكونه من الابحاث الشريفة

كرره بعبارة اخرى وقال وايضا من طريق اخر لو اظهره اي البرزخ الخافي نفسه على
نفسه عند نفسه شيء بحيث يدرك نفسه لا ظهره النور الذي هو في نفسه ظهور
دون غيره من الهيآت المظلمة الجسمانية وكان كل برزخ استار ظاهر لنفسه اي مدركا لها
فكان حيا وليس كذا او اي خصوص وجد وفي بعض النسخ نفرض للبرزخ بهيآت ظلمانية اي سببها
لا يوجب ان يظهره نور عند نفسه اي لا يوجب ذلك الخصوص ان يظهر البرزخ عند نفسه
نور لان الخصوص النوري لما لم يوجب ذلك فالظلماني بطريق الاولى ولان الظلماني
لو اوجب ذلك لاوجبه النوري بطريق الاولى وقد بينا انه لا يوجبه وتقرر من جهة اخرى
ان ما يظهر نفسه لنفسه ظهوره ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق لان ظهور الشيء لنفسه يقتضي ان
يكون نورا قائما بنفسه واذا كان نورا لا يكون جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه
لا يكون هيئة عرضية فالظاهر لنفسه لا يكون برزخا ولا هيئة فينعكس بالنقيض الى
ان كل ما هو برزخ وهيئة لا يكون ظاهر النفسه اي مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب

قاعدة في ان الجسم لا يوجد جسما واذا دريت انك في نفسك نور مجرد اي عن المادة
مدرك لذاتك ولغيرك وليست تقوى على ايجاد برزخ فاذا من النور الجوهري الحي الفاعل ما
تقصر عن ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى ان تقصر البرزخ الميت
على ايجاد البرزخ ولان الايجاد اظهار الشيء واخراجه من العدم الى الوجود
ويمتنع ان يظهر الغير من لا يكون ظاهر النفسه مدركا لها فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء
الايجاد الادراك اي الحيوة وامتناعه ممن لا ادراك له **فصل** في ان اختلاف

الانوار

الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع على ما ذهب اليه المشاؤن
مستدلين عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كانت كون البعض علة للبعض
اولى من العكس لاستوائها في الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو تخصص البعض
بالعلية دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال واجيبوا عنه بان ذلك
انما يلزم عند اتفاق الانوار في النوع وفي رتبة الوجود وهي الكمال والنقص اما مع اختلافها
في مراتب الوجود فكلا يجوز ان يكون كمال البعض يقتضي العلية ونقصان الآخر
المعلولية فان النور التام علة لوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح
ولما كان هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار الالهية
صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم من الفصول وقال النور كله اي سواء كان
جوهرا او عرضا في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص وبامور خارجة
اي عن الحقيقة النورية لان النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول النوعية
كما ذهب اليه المشاؤن كان مركبا من اجزاء واقلها جزآن واليه اشار بقوله فانه
اي فان النور ان كان له جزآن وكل واحد غير نور في نفسه كان اي كل واحد منهما جوهرا غاسقا
او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والآخر ذاك فالمجموع اي المركب من الجزئين
اللذين هما جسمان مظلمان وهيئتان مظلمتان او احدهما جسم مظلم والآخر هيئة مظلمة
لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول النور من تركب ما ليس بنور وهي اي
الحقيقة النورية احدهما وهو المفروض نورا واذ ذاك فلا يكون الآخر جزءا وقد

فرض كذلك هذا اختلف وان كان كل واحد من الجزئين نورا فلا يختلف الحقيقة النورية وانما
لم يذكر هذا القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا يختلف
بالنوع بل بالكمال والنقص وما يجرى مجراهما مما يفارق به بعض الانوار بعضا وسنعرف الفارق بين الانوار على التفصيل ان شاء الله تعالى **فصل** ومن طريق آخر نقول الانوار المجردة
نفوسا كانت او عقولا لا يختلف فى الحقيقة والا ان اختلفت حقايقها كان كل نور
مجرد فيه النورية التى هى القدر المشترك بين الانوار وغيرها الذى به تميز
بعض الانوار عن بعض لاختلاف حقايقها بالفرض وذلك الغير الذى هو ليس بنور
اما ان يكون هيئة فى النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه او كل واحد منهما قايم بذاته فان كان هوية
فى النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشى لكونها عرضا له لا يحصل فيه الا
بعد تحقق ماهية مستقلة فى العقل ممكن حصولها فيه حينئذ واذا كان كذلك
فالحقيقة لا يختلف به لاستحالة اختلافها بما هو خارج عنها وان كان النور
المجرد هيئة فيه اى فى ذلك الغير الظلمانى فليس اى المفروض انه نور مجرد
بنور مجرد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فرض نورا مجردا وهو محال
وان كان كل واحد منهما قايم بذاته فليس احدهما محل الآخر ولا الشريك فى المحل وليسا برزخين
ليتمازجا او يتصلا فلا تعلق لاحدهما بالآخر فالانوار المجردة
اى عن المواد الجسمانية نفوسا كانت او عقولا غير مختلفة الحقايق **ايضاح آخر**
لا فى ان الانوار المجردة لا يختلف بالحقيقة على ما يشعر به سياق كلامه بل فى ان العقول

يدرك ذواتها اذ تبين اى من الابحاث السالفة ان انائيتك التى هى نفسك الناطقة
نور مجرد ومدرك لنفسه والانوار المجردة غير مختلفة الحقايق فيجب ان يكون الكل اى كل الانوار
المجردة عقولا كانت او نفوسا مدركا لذاته اذ ما يجب على الشى كالنفس الناطقة يجب على
مشاركه فى الحقيقة كالعقل هذا اى المذكور فى هذا الايضاح طريق آخر اى فى اثبات
ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا واذا علمت ما سبق اولا يعنى فى الفصل التفصيلى من ان
كل ما هو نور مجرد ظاهر لذاته ومدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه احدها هذا والآخر هو
المذكور فى الحكومة من ان الذى يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس **قاعدة** فى بيان
ان موجد البرازخ ومنورها مدرك لذاته فلما كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها
نورا مجردا لما عرفت من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيات الجسمية نورية
كانت او ظلمانية ناقصة عن رتبة الايجاد ولافتقارها الى القيام بالغير فيجب ان يكون الموجد
لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا فهو حى مدرك لذاته لانه نور لنفسه **فصل**
فى اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبراءته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه
واستدل على الاول بقوله النور المجرد اذا كان فاقرا فى ماهيته اى محتاجا فاحتياجه
لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا يصلح هو ان يوجد اشرف واتم منه لا فى جهة
لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق سلمنا عدم توقفه عليها لكن لا يمكن ان يوجد
اشرف منه لشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول واتم منه لا بالعكس
سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه لشهادة العقل ولكن يستحيل ان يوجد لا فى جهة لان

اثبات واجب

لان معلول ذی الجهة یکون ذا جهة بالضرورة والی هذا اشار بقوله وانی یفید الغاسق النور
ای کیف نفید مع ان النور اشرف ولیس فی جهة والغاسق اخس وفی جهة فان کان النور
المجرد فاقرا فی تحققه فالی نور قایم ای یکون افتقاره وهکذا انتقر هذا النور
المفتقر الیه الی نور آخر مجرد قایم بذاته ثم لا یذهب الانوار القاهرة المترتبة سلسلتها
الی غیر النهایة لما عرفت من البرهان الموجب للنهایة فی المترتبات المجتمعة فیجب ان ینتهی
الانوار القاهرة والعارضة والبرازخ وهیاتها الی نور ای مجرد عن جمیع المواد قایم بذاته لیس وراءه
نور وهو نور الانوار لان جمیعها منه والنور المحیط ای لجمیع الانوار لشدة ظهوره
وکمال اشراقه ونفوذه فیها للطفه والنور القیوم لان قیام الجمیع به والنور المقدس ای المنزه
عن جمیع صفات النقص حتی الامکان والنور الاعظم الاعلی اذ لا اعظم ولا اعلی منه
وهو النور القهار ای لجمیع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان نوره الغیر المتناهی شدة وقوة
اذ سایر الانوار المجردة العقلیة صعفه من لمحات اشراق شمسه وتلویحات لمعان بره
غیر منفصل عنه بل متحد به نوعا من الاتحاد واعتبره باتحاد نور الکواکب واشعتها
فی النهار بنور الشمس وشعاعها والنور العظیم العالی مشتمل علی الکل ضرورة اشتمال
النور الاشد واحاطته بالاضعف کاحاطة نور الشمس بنور الکواکب فظهر الانوار کانها
جوهر واحد لانها انوار محضة لا ظلام فیها ولا تباین بینها ولشدة نورانیتها وقوة
اشراقاتها وافراط ظهورها تجافی عنها الحواس ونبو منها القوی فلا یدرکه الابصار
ولا یجول فیها الخیال ولا ینفذ فیها الاوهام ولهذا لا یصل الی ادراکها اکثر الانام ولما

فرغ من اثبات الواجب اراد ان یشرع فی اثبات وحدانیته فقدم علیه مقدمة وهی
قوله وهو الغنی المطلق اذ لیس وراءه شیٔ ای من مراتب العلیة لیفتقر الیه فلا یکون غنیا
مطلقا وهو الذی لا یفتقر فی ذاته ولا فی کمال له الی غیره علی الاطلاق ولذلک قید
الغنی بالمطلق لیلا یکون غنیا من وجه فقیرا من آخر ولان فقر کل غنی الی الغنی اولی
بالغنی الی من لا فقر له الیه فلو استغنی شیٔ عن الغنی استغنی عنه ما هو الاولی فکان عادم
کمال ومفتقرا الی غیره فی تحصیل ذلک الکمال وعلی هذا لا یکون غنیا مطلقا واذا
ثبت ان الغنی المطلق لا یستغنی عنه شیٔ والا لا یکون غنیا مطلقا فلو وجد غنیان
مطلقان لم یکونا غنیین کذلک سواء استغنی کل واحد منهما عن الآخر اولا ولمیة
لا یخفی علی الفطن وهذه المقدمة وان امکن الاستدلال بها علی الوحدانیة کما ذکرنا لکن
المصنف لم یستدل بها علی هذا الوجه بل بوجه آخر وهو قوله ولا یتصور وجود نورین
مجردین غنیین فانهما لا یختلفان فی الحقیقة لما مضی من ان الانوار غیر مختلفة الحقایق ولا یمتاز احدهما عن
الآخر بنفس ما اشترکا فیه ای من الحقیقة النوریة المجردة لان ما به الامتیاز مغایر لما
به الاشتراک ولا بامر یفرض انه لازم للحقیقة ای النوریة اذ لو کان فیه لاشترکا
فی الحقیقة التی هی ملزوم ذلک الامر ولا بعارض غریب کان ظلمانیا او نورانیا فانه لیس وراءهما مخصص
لکونهما غنیین مطلقین فلیس وراءهما ما یخصص احدهما او کلیهما وان خصص احدهما نفسه او صاحبه
فیکونا قبل التخصص وفی بعض النسخ التخصیص متعینین لا بالمخصص وهو محال لاستحالة
التعین والاثنینیة بدون المخصص وهو المراد من قوله ولا یتصور التعین والاثنینیة الا بالمخصص

لمنع الوجود بالنسبة الى الغني المطلق فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الانوار والنور الاعظم
الاقهر الذي هو نفس الظهور العقلي الشمس شمس عالم العقل وما دونه من الاشعة الظاهرة
عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة للمعانة الى ان ينتهي الظهور الى ظهور الاجسام وسيائها
التي هي اكثف الاشعة الظهورية يحتاج اليه ومنه وجوده ولان ند الشيء هو المثل المساوي له من
جميع الوجوه ومثل الشيء هو المشارك له في حقيقته النوعية وليس في الوجود الا واجب واحد
فلا ند له ولا مثل له اي في شدة النور ونحوه وهو القاهر لكل شيء بشدة ظهوره وكمال
نوريته ولا يقهره ولا يناويه شيء اذ كل قوة وقهر وكمال مستفاد منه اذ منه بدو كل باد واليه اوبة كل آيب
ولا يمكن على نور الانوار العدم اذ لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود ولا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه
لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت اي في مقدمة
الفصل الثالث من المقالة الثالثة من القسم الاول بل يترجح اي بل يترجح تحققه
بمرجح آخر فلم يكن اي نور الانوار غنيا حقا لافتقاره في ذاته الى غيره فيحتاج الى غني مطلق
هو نور الانوار المنتهى اليه سلسلة الموجودات الممكنة لوجوب تناهي السلسلة على ما سبق
بيانه وايضا من طريق آخر نبين انه لا يمكن العدم على نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه
اما لذاته او لبطلان ما له في وجوده مدخل كالشروط او لحصول ما لعدمه مدخل في
وجوده كالموانع والاول باطل لانه لو اقتضى عدم نفسه لما وجد لوجوب مقارنة
المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله الشيء لا يقتضي عدم نفسه والا ما تحقق وكذا الثاني
لانه وحداني الذات من جميع الوجوه لا شرط له في ذاته والا لما كان غنيا واذ لا شرط

له فلا يتصور عليه العدم بسبب انتفاء شرطه واليه اشار بقوله ونور الانوار وحداني لا شرط
له في ذاته وكذا الثالث لان ما سواه تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه واجبا وغنيا فلا
موضوع له ولا مساوي في القوة ممانعا له فلا ضد له على اصطلاح الحكيم لتوقفه على الموضوع
لان الضدين عندهم هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد وبينهما غاية
الخلاف ولا على اصطلاح العامة لان الضد عندهم هو المساوي في القوة الممانع له واليه
اشار بقوله وما سواه تابع له ثم استنتج وقال واذ لا شرط له ولا مضاد له فلا مبطل له
لان المبطل اما انتفاء الشرط او وجود المانع وقد انتفيا فهو قيوم دائم لبقائه بذاته ازلا
وابدا وقيام جميع الموجودات به ولا يلحق نور الانوار هيئة ما نورية كانت او ظلمانية
ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه اي من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية
والاعتبارية اما الاجمالي فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه اي حالة في ذاته للزم ان
يكون له في حقيقته نفسه جهة ظلمانية توجبها ان تقتضي حلول تلك الهيئة العرضية الظلمانية
في ذاته فيتركب اي نور الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس نور محض
والمقدر خلافه هذا خلف والهيئة النورية لا يكون الا فيما يزداد بها نورا فنور الانوار
ان استنار بهيئة فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الغاسق العارض الذي اوجبه
هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو محال وهذا ظاهر غني عن الشرح
اجمال آخر في ان الهيئة النورية لا تحل في ذاته هو ان المنير النور من المستنير
من جهة اعطاء ذلك النور فيكون ذاته اي ذات المنير وهو الهيئة النورية العرضية

اجمال آخر

تفصيلي

انور من ذاته اى ذات المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا نور الا من نور
الانوار آخر تفصيلي فى ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقررة فى ذاته
لان تلك الصفة لا تكون واجبة اذ لا واجبين فى الوجود ولا معلولة لواجب آخر
كذلك بعينه ولا الممكن والا لكان الواجب مشتغلا عن معلوله لانها اى كل الممكنات فى
سلسلة الحاجة اليه وهو بين الاستحالة بل تكون ممكنة ومعلولة لذات نور الانوار
ولظهور بطلان الاقسام الثلثة الاول لم يتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال
هو ان نور الانوار لو اوجب لنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول
اما لان فعل الفاعل قد يكون فى غيره وقبول القابل لا يكون فى غيره واما لان الفاعل
قد يكون علة تامة للمفعول والقابل لا يكون علة تامة للمقبول وينتجان من الشكل الثانى
ان جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكانت الجهتان
واحدة ولما صارت اثنتين لاستحالة صيرورة شئ غير ذى جزئين وغير قابل للتفصيل
شيئين اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان بقى هو وحدث غيره فما صار هو اثنين فى نفسه
وان بطل فلم يصر الواحد اثنين فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا ولم
ينفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل لكان كل قابل فاعلا اى فاعلا لما
قبل وكل فاعل لما فعل قابلا اى قابلا لما فعل بنفس الفعل من غير احتياج الى شئ
آخر وليس كذا لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول بوجدان فعل الفاعل
فى غيره واعلم ان الجهتين حيث تعددتا فى موضع فلا تصيران واحدا ابدا لانهما ان

بقيتا فهما اثنتان وان لم يبق احديهما او كلتاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صيرورة شيئين
شيئا واحدا باتصال وامتزاج كائن او ماء ولبن او بتبدل احد جزئى شئ وبقاء
الآخر فصير شيئا آخر كالماء اسود والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اى فى نور
الانوار على هذا التقدير جهة تقتضى الفعل وجهة تقتضى القبول وهاتان الجهتان اما ان
تكونا داخلتين فى ذاته او خارجتين عنها او احديهما داخلة والاخرى خارجة فان
كانتا خارجتين او احديهما فقط خارجة فالمفيد لهما او غير ذات الواجب وهو محال
لاستحالة تأثره عن الغير المعلول له واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون
ذاته فاعلة للخارج وقابلة له او ان يكون ذلك بجهتين على احد الاقسام الثلثة ويعود
الكلام ابدا من فرضنا خارجتين او احديهما فقط كذلك ولا يتسلسل الى غير النهاية
لاستحالة التسلسل فينتهى الى جهتين فى ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هذا خلف ولما
نفى الجهتين عن الواجب لذاته بطريقة المشائين اراد ان ينفيهما بطريق آخر
فقال ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نورين غنيين لما عرفت من ان لا نورين
غنيين فى الوجود ولا احدهما نور غنى والآخر نور فقير لان الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام
اى السابق اليه من ان علته اما الذات او غيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو
مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة فى ذاته وذلك ممتنع للزوم خلاف المفروض
ولا ان يكون احدهما نورا والآخر ظلمة لانه يعود هذا الكلام بعينه ايضا من ان مفيد الهيئة الذات
او غيرها الى آخره ولا ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والآخر نورا مجردا فيكون كل واحد

غير متعلق بالآخر فلا يكون اي الجوهر الغاسق في ذات نور الانوار الضيا
كالنور الفقير المستقل بذا خلف فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه اي من جميع المواد
والبرازخ والهيآت والصفات لا ينضم اليه شيء ما وفي بعض النسخ ولا ينضم
اليه شي ما من الهيآت وان كانت نورانية ولا استنارتها وكان في الوجود
انور منه لان المنير انور من المستنير مع انه لا انور منه لانه نور الانوار والنور المحض
المطلق الذي لا يتخصص بشيء من الاشياء وما عداه لمعة من لمعات انواره وشرر من
شرار ناره ولا تتصور ان يكون ابهى منه لانه احسن الاشياء واجلها واتمها واكملها
ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التي لا تكون ظهورها
بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته
لا يزيد على ذاته بل هو نفس ذاته وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد ان ظهوره لذاته نفس ذاته وهو
علمه وحيوته الغير الزائدين على نفس الذات واعلم ان الذي نفينا عن الواجب من
الصفات هي الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فهي من جملة
المقولات العرضية التي هي من امهات العوالي ولا يجوز عليه منها غيرها لانها غير
متقررة في ذوات تقررها الاشياء ولا تتعين بتعينها في الذات المضافة
شي يتعلق بفعل وانفعال ومثالها في الواجب المبدائية والعلية والمبدعية واعتبر
عدم تقررها في الذات بتبدلها على يمينك الى شمالك وما في محاذاتك الى غير محاذاتك
من غير ان يتعين في ذاتك فلا يحتاج الاضافة وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشي المضاف

فلا يستمر برهان نفي اتصاف الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من
العرضيات العوالي وهي الكم والكيف والحركة اذا اتصف الواجب بشي منها لزم من
اتصافه بشي من المحالات المذكورة فله صفات اضافية وانما يصح عليه نفس
الاضافة لا صفة يلزمها الاضافة كصفة حقيقية هي في نفسها كيفية او نحوها ويعرض
لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر آخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات
كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على التقديرين
يلزم ما ذكرنا في البرهان من المحالات واما الصفات السلبية والاعتبارية فكالقدوسية
والفردية والوحدة والشيئية والحقيقة فان بعض كلها اما سلوب لعوارض كالقدوسية
واما سلوب لقسمة كالفردية والاحدية واما الاعتبارات فلا وجود لها في الاعيان
لكونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانية
تعالى فمثل هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز
ان يلحق للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي
المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصدرية ونحوهما ولا سلوب كذلك بل له
سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت
السلوب لا تتكثر على كل حال وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجد
في كلام غيره **المقالة الثانية في ترتيب الوجود** وفي بعض النسخ في تعريف

المقالة الثانية

فصل

ترتيبات الوجود وفى بعض النسخ فى بعض ترتيبات الوجود والاول اصح وفيها

فصول **فصل** فى انّ الواحد الحقيقى وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر

عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وان جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات

وشرائط مختلفة مثل تعدد الآلات والقوابل وما يجرى مجريها وهذا الحكم قريب من

الوضوح يكفى فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقى واليه

اشار بقوله لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان اى ذلك الغير

جوهرها اى جوهر الظلمات او هيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور

جوهرا كان او عرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة

لانّ النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذاك وكذا جهة هذا

الاقتضاء غير جهة ذلك فانا نعلم بديهة انّ الاشياء اذا ساوت نسبتها الى

موجدها وجب تساويها فى جميع ما لها فما كانت تكون اشياء والتى نسبتها الى

العلة الموجبة واحدة فلا تقتضى ان يكون لواحد منها من العلة ما ليس للآخر فما يكون واحد

منها غير الآخر ونحن انما تكثر افعالنا لتكثر اراداتنا واغراضنا وبارادة واحدة

واعتبار واحد لا يحصل عنا الا شىء واحد مع تكثر الجهات فينا فكيف من لا جهة

فيه اصلا واذا كان كذلك فلا بدّ من جهتين فى ذاته للاقتضائين المختلفين وهو محال

لانّ جهتى الاقتضائين اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين او الواحدة منهما مقومة

والاخرى لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقى اما على الثانى

والثالث فواضح واما على الاول فلعود الكلام الى اللازمين انهما لا يصدران عن الواحد الحقيقى

الا من جهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وهو محال كما علمت

او ينتهى الى جهتين هما من مقوماته **فذاته** اى ذات نور الانوار الذى هو الواحد

الحقيقى **يصير مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة وقد تبين لك استحالة** لكون ذاته بسيطة

لا تركيب فيها بوجه ما اصلا ولما استحال ان يحصل من نور الانوار ظلمة بلا توسط

نور الانوار لانّ الممكن الاخس لا يوجد الا والممكن الاشرف قد وجد اولا كما سيجى

تحقيقه فى هذه المقالة اضرب عن هذا الدليل مشيرا الى دليل آخر اعمّ منه ولأن الاول

بقوله **بل الظلمات لا تحصل منه** اى من نور الانوار **بغير وسط** واذا كان كذلك فيستحيل

ان يوجد منه نور وغير نور وان يوجد منه ظلمتان ايضا ثم اشار الى دليل آخر بقوله **وايضا**

النور من حيث هو نور ان اقتضى فلا تقتضى غير النور على ما يشهد به الفطن الصحيحة فيمتنع ان

يوجد من نور الانوار نور وغير نور وظلمتان كما ذكرنا ولما كان المطلوب بيان امتناع

صدور شيئين مطلقا ودل الدليل الاول على امتناع صدور النور والظلمة والثانى و

الثالث على امتناع صدورهما وصدور ظلمتين ايضا استدل على امتناع صدور نورين

نورين بقوله **ولا يحصل منه** اى من نور الانوار **نوران فانّ احدهما غير الآخر** اذ لو كان عينه

لما كان الصادر شيئين بل شيئا واحدا **فاقتضاء احدهما ليس اقتضاء الآخر** ولانّ اختلاف

الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان ان

كانتا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهى الى جهتين فى ذاته لامتناع التسلسل **ففيه**

اى فى نور الانوار جهتان وقد بينا امتناعهما لكونه ابسط ما فى الموجودات وهذا اى هذا
البرهان يكفى فى حصول اى فى استحالة حصول كل شيئين فيه كيف كانا اى سواء كانا
نورين او ظلمتين او احدهما نورا والآخر ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا يشعر
ان يمنع كونه كافيا فى نورين وظلمتين لجواز اتفاقهما فى الحقيقة فلا يكون احدهما
غير الآخر قال وفى التفصيل نقول لابد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا تتصور الا باختلاف
اما بالحقيقة او بالشدة والضعف او بالكمال والنقص او بعرض غير متفق فيهما اذ لو اشتركا
من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولابد ايضا ان يشتركا فى شئ
كالجوهرية والعرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام الى ما به الافتراق والاشتراك بينهما
بان نقول ما به الاشتراك والامتياز امران متغايران بالحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقى
فيلزم جهتان فى ذاته لما مر من غير مرة وهو محال كما عرفت وقد عوض هذا البرهان وما قبله
بان الشئ الواحد يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذى ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من
احد السلبين غير المفهوم من الآخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا
واحدا ولا يقبل الا واحدا ولا يوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشئ عن الشئ
وقبول الشئ للشئ واتصاف الشئ بالشئ امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل
يفتقر الى تحقق امور اخر كالمسلوب والمقبول والوصف ولا ينتقض هذا بان الصدور
لا يتحقق الا بصادر وما صدر عنه اذ لا معنى بالصدور ههنا المعنى الاضافى بين العلة و
المعلول من حيث يكونان معا بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه بهذا المعنى

متقدم

فصل

متقدم على المعلول ثم على الاضافة بينه وبين العلة **فصل** فى بيان اول صادر من نور
الانوار نور مجرد واحد وان فرض وجود ظلمة اى من نور الانوار فلا يحصل منه معها نور
والا تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة فلو
صدر منه ظلمة لكانت واحدة لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال وما وجد غيرها
من الانوار لاستحالة صدور الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول
والظلمات لتوقفها على الانوار كما بين فى قاعدة الامكان الاشرف ومنه نعلم استحالة
ان يكون الصادر الاول ظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل به
على وحدته كثرة وفى بعض النسخ كثير ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق اى جوهر مظلم او هيئة
اى عرض مظلم ولا نوران وفى بعض النسخ ولا نورين وهذا اولى لكونه معطوفا على الاقرب
وهو ظلمة والاول معطوف على كثرة وفيه بعد لتوسط قوله ولا امكان فاول ما يحصل منه
مجرد واحد هو المسمى عند الاوائل بالعقل الاول لانه اصل ما عداه من الممكنات
لان ما عداه معلول له وعند المشائين بعقل الكل اما لانه عقل لجملة العالم واما لانه فى المشهور
هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذى يقال لجرمه جرم الكل وحركته حركة الكل لاحاطة
جرمه وحركته لجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان كان مشهورا
فهو غير متعين ثم لا يمتاز اى هذا النور المجرد عن نور الانوار بهيئة ظلمانية يستفاده من
نور الانوار فيتعدد جهات نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدد وكونه مستلزما للمحال
فلا حاجة الى تكراره هذا مع ما بر من ان الانوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق وانما هى نوع واحد

لايتميز بعضها عن بعض الا بالكمال والنقص وهو راجع في الحقيقة الى زيادة كمال في الذات
الكاملة ونقص في الناقصة وخارج عن التميز الفصلي والعرضي فاذا التميز بين نور الانوار
وبين نور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص وكما ان في المحسوسات النور المستفاد
لايكون كالنور المفيد في الكمال كما هو الحال في النور الشمس وشعاعها فالانوار المجردة
حكمها كذا فان النور الاول وان كان اشد نورية واشراقا واكثر كمالا بالنسبة
الى ما دونه من الانوار العقلية فهو ضعيف نورية واشراقا واقل كمالا بالنسبة الى نور الانوار
بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهي الى نور الانوار الغير المتناهي كمالا واشراقا بخلاف
النور الذي هو دون النور الاول فان له نسبة اليه والحق ان نسبة جميع الانوار العقلية
وغيرها من الانوار اليه كنسبة الاجسام المشفة التي لا لون لها ولا نور الى نور الشمس
والانوار العارضة اي للاجسام قد تختلف كمالها وضعفها بسبب المقبل وان اتحد
القابل واستعداده اي لقبول الانوار العرضية كحائط واحد تقبل النور من الشمس ومن السراج
فان الاشعة وان اتحد محلها واستعداده لقبولها لكن ما تقبله من الشمس اكمل مما تقبله من
السراج لا محالة فهما بالكمال والنقص او ما ينعكس او كارض تقبل النور من الشمس و
السراج وما ينعكس من الزجاج على الارض اي على تلك الارض من شعاع الشمس
وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحائط تقبل النور من الشمس ومن السراج او مما ينعكس
عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس وعلى هذا يكون الارض في قوله
وبين ان الارض بمعنى الحائط وهذا التقدير اولى اذ ليس فيه الا تفسير الارض بالحائط

وليس ببعيد بخلاف التقدير الاول فانه فيه بعد الكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى تقبل من الشمس
اتم مما انعكس عليها من الزجاج او ما تقبل من السراج ولا يخفى ان التفاوت في الكمال والنقص فيهما
ليس الا لتفاوت المفيدين ههنا لاتحاد القابل واستعداده وقد يكون الفاعل واحدا
ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل كما يقع من شعاع الشمس على البلور
والشبج وهو الخرز الاسود فارسي معرب وعلى الارض فان الذي تقبل البلور و
الشبج مثلا اتم اي مما تقبل الارض من شعاعها والنور المجرد اي عن المواد والمحال
لا قابل له لقيامه بذاته وجوهريته فما ورآء نور الانوار اي من الانوار المجردة كماله ونقصه
يكون بسبب رتبة فاعله لاستحالة ان يكون بسبب قابله اذ لا قابل له كما قلنا وهو
علة كماله وكل ما كان علته اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي
لا يشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته اذ لا يخالطه ظلمة فيلزمه نقص وليس ورآءه
شي فيصير اليه بل هو البداية والنهاية والمبدأ والغاية ولما ذكر ان كمال نور الانوار لذاته
لا للعلة اورد عليه سوالا وقال الماهية النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال والا لكان
لكل نور كمال نور الانوار فتخصيصها اي تخصيص الماهية النورية بنور النور وهو كمال النورية
ممكن معلول يفتقر الى علة تخصص تلك الماهية بذلك الكمال ليكون نور الانوار ثم اجاب
عنه وقال هي اي الماهية النورية كلية ذهنية لانها ليست في الاعيان ولا وجود
لها الا في الاذهان وهي من حيث هي كذلك لا تخصص نفسها بخارج اي بامر خارج عن الذهن
حتى يكون ما في الخارج مركبا من الماهية والخارجي لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى

ما في الاعيان وما في العين شي واحد ليس اصل هو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجي
الذي تخصصت الماهية به في العين يعني كمال نور الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية
لا امر زايد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما يخصصها بذلك الكمال واما كمالات
الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زايدة على ذواتها النورية فهي معلولة
فتحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها
ومخرجها الى الوجود من العدم وللذهني اي وللامر الذهني كالماهية مثلا اعتبارات لكونها
مشتركة فيما بين كثيرين لا يتصور في العين اي الامر الخارجي لانه جزئي يمتنع حمله
على كثيرين وما قيل ان القايم بذاته اي الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل
الكمال والنقص اي الشدة والضعف تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه تحكم
خيالي لا تحكم عقلي وان الجوهر يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص ولما اطلق الكلام
في قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسبب فاعله استشعر ان يقال هذا الحكم ليس
على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدرك ما قال وقال اي ما ذكرت هو حكم
الانوار المجردة لا مطلق الانوار اذ الانوار الفايضة على الانوار المجردة التي
سنشير اليها يكون التفاوت بينها من وجهين رتبة الفاعل والقابل فان الشعاع
الفايض من نور الانوار على النور الاول اكمل من الفايض من الاول على الثاني لكون المفيض و
المستفيض في الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما في الثاني فثبت ان اول حاصل
بنور الانوار واحد وهو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه

بعض الفهلوية وفي بعض النسخ الفهلوة بهمن زعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول
ما خلق من الموجودات بهمن ثم ارديبهشت ثم شهرير ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد
وخلق بعضهم من بعض كما يوخذ السراج من غير ان ينقص من الاول شي ورآهم زرادشت
اي اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية فالنور الاقرب فقير في نفسه لكونه ممكنا في نفسه
محتاجا الى غيره غني بالاول لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجوده نور من
نور الانوار ليس بان ينفصل منه شي فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص
الاجرام لان الانفصال عدم الاتصال فما يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام و
الابعاد وتعالى اي ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اي عن خواص الاجرام ولا
بان ينتقل عنه شي اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه تعالى لا جزء له
لينفصل منه جزء وينتقل ولا عرضا اذ الهيات لا تنتقل لما عرفت من استحالة الانتقال
على الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية ليتوهم فيها الانتقال كما في
شعاع الشمس او ليحتاج الى بيان امتناع انتقالها عنه واليه اشار بقوله وعلمنا استحالة
الهيات على نور الانوار مما سلف من الابحاث فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا لك
فصلا تضمن ان الشعاع من الشمس اي حصوله منها ليس الا على انه موجود به فحسب اذ ليس حصوله
منها بانفصال جسم منها وانتقال عرض لذلك بل اذا ارتفع الحجاب بينها وبين المستنير
المستعد للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها وتوسط جرم شفاف بينهما افاض
العقل هيئة نورية على ذلك المقابل المستعد واذا عرف هذا في حصول كل نور عقلي

عارض او مجرد ولا يتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم بل الصادر من الواجب لذاته وغيره
من المجردات ان كانت هيئة عقلية وهي النور الشارق العارض فشرط حصوله استعداد
النور المجرد القابل له وحينئذ يحصل له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد
المقتضي لذلك وان كان جوهرا عقليا وهو النور الشارق المجرد فشرط حصوله جهة ما
في علته تقتضي ظهوره فحينئذ يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلي
وظهور روحاني فظهر من هذه المباحث ان الاشعة العقلية جوهرية كانت او عرضية
والاشعة الجسمانية ليس حصولها بانتقال عرض او انفصال جوهر منها ولا بزمان وهو المطلوب

فصل

فصل في احكام هذه البرازخ اي الاجسام محدد الجهات من حيث انه جسم واحد
بسيط محيط بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمي فقال
اعلم ان للاشارات وهي امتدادات تأخذ من المشير الى المشار اليه في جميع الجوانب
كاليمين واليسار والقدام والخلف والفوق والتحت غايات تتوجه نحوها الاجسام
بالحركة وتتناولها الاشارات الحسية بانها هنا او هناك بخلاف العقلية فانها لا يمكن
فيها ذلك وانه ان لم يكن برزخ اي جسم واحد غير متألف من اجسام مختلفة
على ما يظهر من الاستدلال عليه محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اي الانفصال
بالفعل وقد بين لك في بيان امتناع تركب سلسلة غير متناهية من مترتبات مجتمعة
كيف ما كانت تناهي المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات الجسمية الغير المتناهية
والاجسام المحيطة بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها اي وغير الجرمية كالمترتبات

المجتمعة العقلية لكانت الحركة اي التي تتوجه الجسم بها نحو الجهة والاشارة اي التي
تناولت الجهة بانها هنا او هناك عند عبورها وخروجها عن جميع الاجسام واقعة
الى لا شيء والعدم لا يتصور الاشارة اليه وهو ظاهر ولا ان يتوجه الجسم نحوه بالحركة اما بيان
الشرطية فلان المحدد المحيط لو لم يكن جسما بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما
بالفعل او مركبا واياما كان واليه الاشارة بقوله وسواء كان اي ذلك البرزخ الذي
هو المحدد محيطا بالكل قابلا للانفصال او برازخ اي او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة
متألفة اجتمعت وتركبت فصارت اياه يلزم وقوع الحركة والاشارة الى لا شيء فالاول
اما على التقدير الاول فلاستحالة حركة اجزاء المحدد المحيط بالكل عند الانفصال بالفعل
الى جهة السفل لان حشو المحدد فلا يمكن ان ينفذ فيه شيء فيتحرك الاجزاء بالضرورة الى جهة
العلو ويلزم ما ذكرنا وبعبارة اخرى كل ما ينقسم بالفعل ففي حال الانقسام لا بد من حركة
احد الجزئين عن الآخر وحينئذ اما ان يكون وراء المحدد جهة او لا يكون فان كان فليس
المحدد المفروض جهة هي الغاية في ذلك الامتداد وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات
والحركات في ذلك الامتداد وان لم يكن وراءه جهة مع ان احد جزئيها تحرك
عن الآخر فتلك الحركة تكون حركة لا الى صوب لان التقدير ان الجهة المنتهية عن المحدد
هي منتهى الاصواب هذا خلف وفيها نظر لانا لا نسلم امتناع نفوذ شيء في الملاء
الذي هو حشو المحدد ولا لزوم كون حركة احد الجزئين وراء المحدد ليكون لا الى صوب
واما على الثاني فلقوله فان كل واحد من هذه البرازخ اي التي تركب منها المحدد وان فرض

انه غير ممكن ان ينفصل فلا بد من ان يكون مؤتلفة والا لما حصل منها المحدد واذا كانت
مؤتلفة بالفعل فيمكن تألفها اذ لو امتنع تألفها لما حصل منها مركب وانفصالها
لان كل ما هو ممكن الايتلاف فهو ممكن الافتراق والافتراق حركة تستدعي جهة وكلامنا
في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انفصلت بالفعل فيقع الحركة الى لا شيء ولا صوب
لا لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنفصلة الى تحت لما مر فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر
لما سبق من النظر بل لان الحركة اما ان يكون الى جهة فيكون الجهة متحددة قبلها لانها ان
كانت لا الى جهة يلزم الحركة الى لا شيء ولا صوب وهو محال واستحالته غني عن الشرح
وايضا لا يجوز تركب المحدد من اجسام مختلفة لان المختلفات واليه الاشارة بقوله
والمختلفات اي التي تركب منها المحدد لا بد من حصول افرادها اي كل واحد منها
في احيازها المختلفة اولا اي قبل التركيب ما اذا استعدت للتركيب وجب حركتها
عن احيازها الى حيز المركب حتى تركب وذلك يوجب تخصيص كل جزء من المركب
بجهة معينة دون غيرها مما يكون داخلة فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم
الجهة على محددها وهو محال فان قيل لم لا يجوز حصول الافراد في حيز المحدد من غير ان يتحرك
من احيازها اليه قلنا لان وقوع كل من الافراد في جهة من الآخر دون غيرها ان كان
لكون ذلك الحيز مكانه فيتقدم الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه
يعلم انه لا يجوز تألف المحدد من اجسام متشابهة ايضا ولما استشعر ان يتوهم ويقال كما
لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط

ويلزم تقدم الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا الوهم بقوله والبسيط
يحصل حيزا واحدا دفعة لا دفعتين كما في المركب اذ لا جزء ما دام له يحتاج الى حصوله في
حيزه اولا ثم الى حصوله في حيز المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية للبسيط فيتأخر
عنه واليه الاشارة بقوله ثم يتجزى اي بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء او
لا يتجزى ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء واذا تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه
من المختلفات وحصوله لا دفعة فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد اي البسيط
اذ المركب لا يكون واحدا في الحقيقة المتشابه ما يفرض له اجزاء في الوهم اي المستدير
لانه الذي نسبة اجزاء العرضية التي لحقها الوضع بسببها بعضها الى بعض ونسبة جميعها
الى المركز متشابهة ولو لم يكن نسب الاجزاء الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان
بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد تقتضي
اختلاف اجزاء المحدد والموجب لتقدم الجهة على المحدد وهو محال واعلم ان الجهات وان
كانت ستا لان امتدادات العالم المتقاطعة على قوايم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين
منها جهتان لكن المختلفة بالطبع منها اثنتان فوق واسفل ولهذا لا يتغيران فان القائم لو كان منكوسا
لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق ويكون
الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية الا ترى ان اليمين يصير يسارا
وبالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق اسفل وبالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين
يحتاج الى علة توجب الاختلاف فانه لم يختص احديهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب بعض

الاجسام احديهما اولى من الاخرى ولابد وان يكون تلك العلة ذات وضع اى قابلة للاشارة

الحسية والا لم يتبا ولها الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون احديها بالعلو اولى

من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جوهر جسمانى واحد لا من حيث انه واحد

فانه من حيث هو واحد لا يحدد الا ما اقرب منه دون ما بعد عنه مع وجوب تحديديها معا بل

من حيث ان له محيطا ومركزا حتى يحدد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه الذى يحدد بمحيطه

ايضا لان المحيط يعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز دوائر غير متناهية على مركز واحد

ويحصل منه الجهتان الطبيعيتان وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله ولا يحصل منه نفسه

اى من المحدد من حيث واحد جهتان مختلفتان بان يكون بعض جهة علو والبعض الآخر جهة سفل

فانه واحد متشابه اى متشابه الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين

جهة دون اخرى وحينئذ لا يحصل من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل ما اقرب

منه هو العالى ولان السفل هو ما يكون فى غاية البعد عن العلو فاذن لا يكون

الاسفل الا فى غاية البعد عنه وهو المركز وهذا البرزخ المحيط وهو جسم واحد

مستدير يحيط بجميع الاجسام ابداعى حصل دفعة من العقل المفارق لا اجزاء له قبل تعين المركز

واما بعد تعينه فلا شك فى علوية بعض الاجزاء بحسب بعدها عنه كما فى فوقية احد سطحيه

ومنه يظهر ان قوله المتشابه ما يفرض له اجزاء فى الوهم ليس على ما ينبغى لان المراد

منه المتشابه بنسبة وضع ما يفرض له اجزاء على ما صرح هو وغيره به والوجود يكذبه ولما

جعل المحدد نفس جهة العلو لا محيطه استدل على ان المحدد لا ينقسم بما استدل به الحكماء

على ان الجهة لا تنقسم فقال ومما يدل على ان ما منه الجهة اى المحدد المفروض انه هو لا غير

اى الذى فرض ان ما منه الجهة هو لا غير معه مما لا مدخل له فى الجهة لا ينقسم ان المتحرك الى فوق لو قسم

اى المحدد وبعد فيه فاما ان يتحرك بعد عبور اقرب جزئيه الى فوق وحينئذ لا يكون الفوق الا

الجزء الابعد او يتحرك من فوق فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء الاقرب فعلى التقديرين

يصير جملة ما يفرض جهة جزئية هو الجهة فيكون الجزء الآخر لا مدخل له

وكلامنا فى عين ما منه الجهة الذى لا ناخذ معه ما لا مدخل له فى الجهة

قال فى المطارحات ولقائل ان يقول هذه الحجة ان دلت على امتناع انقسام المحدد فيلزم

منها امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل فاذا وصل اليها المتحرك وغير اقرب

الجزئين اما ان يقال يتحرك بعد الى اسفل او عنه وعلى كلا التقديرين يصير احد جزئى الارض

سفلا كلها وكان كلها غاية السفل لان لها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب

ليس غاية السفل الارض ولا السفل يتعين بالارض بل يتعين بمركزه المحدد فاذا فرض جسم

تقطع الارض فيحصل له بحصة نسبة الى المحدد بما اخذ من الحيز بالقطع لاجزاء الارض بسفلية

لسفلية الارض فان السفل يعين نفس المحدد بخلاف الصاعد الى فوق اذ المحدد ولا يعينه

شى ليتحدد به بوصفه ويصير كل ما وصل الى حيزه له حصة من الفوقية لفوقية المحدد فالمحدد له

الفوقية بما هيته والارض لها السفلية لحصولها فى حيز على نسبة محدودة من المحدد حتى لو

خرج الارض من ذلك الحيز بالكل كانت متحركة الى فوق ونازلة للسفل فليست

السفلية بماهيتها فقط والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسفل المتعين

بمركزية المحدد واذا وصل المتحرك الى غاية صار بحصته حجمه من الكل له السفلية
القصوى بذاته وعليك تطبيق هذا على ذلك ولما كان من احكام المحدد ان لا مكان له
اراد ان يثبت ذلك شرع اولا في بيان المكان ولان من اماراته المتفق عليها ان
ينسب الجسم اليه بلفظة في وان يصح انتقال الجسم عنه قال وكل شيء كالمحوي مثلا ينسب
الى مكان بانه فيه كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه لان المكان ينسب اليه الجسم بفي
ولا شيء من الجسم واجزائه من الهيولى والصورة وما يستقر عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي
فلا شيء من المكان بجسم ولا ما يستقر عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصورة ويصح تبدل
اجزائه اي اجزاء ما نسب الى مكان بانه فيه بالنسبة الى اجزاء ما فرض مكانا له ان لم يكن الانتقال
اي عن مكانه كما في الافلاك لصورتها النوعية او النقل اي او يصح النقل بالكلية
كما في غيرها اي غير الافلاك كانتقال الماء عن الكوز وللمكان امارتان اخريان متفق عليهما
ايضا احديهما امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه وثانيتهما
اختلافه بالجهات لفوق او اسفل وعلى هذا لا يكون الجسم لانها مجردة لا جهة لها واذا
لم يكن المكان شيئا من المذكورات لما قلنا ولا الخلاء لامتناع وجوده فالحق انه السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لاجتماع الامارات الاربع هذه
المتفق عليها فيه واليه الاشارة بقوله فاذن المكان هو باطن حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوي
له وما لا حاوي له لا مكان له فالمحدد لا مكان له وهو المطلوب فصل في بيان
ان حركات الافلاك ارادية وان لها نفوسا ناطقة وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار

بالكلية

ولان

ولان الحركة وهي كون الشيء فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن مخالفا لما بعده
وما قبله اما ان يقتضيها شيء خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية او مثلها الجسم بنفسه كرمي حجر الى فوق
وعرضية ان لم يكن كذلك كما علا حجر او لا يكون كذلك وهي اما ان يصدر عن شعور وهي الارادية
او لا وهي الطبيعية شرع اولا في بيان ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم في بيان انها ليست
قسرية ليتعين كونها ارادية فقال البرزخ الميت اي الجماد وهو الجسم الذي ليس فيه حيوة
حيوانية وهي التي تزول ولا تدوم كما في الحيوانات او حيوة عقلية وهي التي تدوم ولا تزول
لا يدور بنفسه وانما قال بنفسه احترازا عما يدور بقاسر فان كل ماله مقصد يقصده ويصل
اليه ويفارقه بنفسه اي من غير قاسر فليس بميت اذ الاموات اذا قصد بنفسه اي لا بقاسر
طبعا الى شيء لا يفارق مطلوبه فانه يلزم منه اي من قصد له بنفسه ومفارقته اياه كذلك
ان يكون طالبا بالطبع لما يهرب عنه طبعا وهو محال معلوم الاستحالة بالبديهة والبرازخ العلوية
اي الافلاك كل نقطة يقصدها يفارقها لتحركها على استدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا
لزم المحال المذكور ولا قاسر لها حتى يكون قسرية ويتعين حينئذ كونها ارادية اذ لا سلطة
للسافل على العالي على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطة له عليه فلا يحركه قسرا
فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم فوق المحدد يحركه قسرا ولا يقسر بعض
الافلاك بعضا لقوله وليس بعضها اي بعض تلك البرازخ اعني الافلاك مزاحما للبعض
اي في حركته اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط الذين كل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قيد به لانه
فارق احدهما موضعه لدافع الآخر ومنعه من الحركة وكان قسرا كيف اي كيف يكون حركاتها

قسرية **ولها حركات مختلفة** اي قدرا وجهة **ويشارك الكل** في حركة يومية وذلك ان المقسور
تابع للقاسر في حركته فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت او لما تشاركت في حركة
واحدة ولما استشعر ان يقال لما جاز اجتماع حركتين ذاتية وقسرية في شيء كالحجر المرمي بقوة
من علو الى اسفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشتركة فيها قسرية والمختلف فيها ذاتية
قال **وليست الحركة اليومية** وهي حركة المحدد المتحرك بها جميع الافلاك **قسرية** اما في الافلاك
المتحركة بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد تقدم آنفا فلهذا لم يذكره واما في المحدد فلان
حركته لو كانت قسرية واليه اشار بقوله **فان القسرية** اي هذه القسرية وهي حركة المحدد
لا يمكن اي ان يكون **من حركة اخرى** اي غير حركة محاطة اذ ليس فوقه شيء يزاحمه ويدافعه حتى
يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة محاطة وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط
ويحتمل ان يكون المراد من قوله كيف اي وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة وممانعة
في الحركة وللافلاك حركات كذا وكذا وهذا الاحتمال اقرب واظهر من الاول ولما كان
ما عدا المحدد من الافلاك متحركة بالحركة اليومية ولكل منها حركة مخالفة لها لا جرم
ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته فلا بد وان يكون شيء من حركات الافلاك بالعرض
وهو ان يكون حركته تبعا لحركة حاوية فان الحاوي يحمل معه محويه في حركته فيوافقه المحوي
فيها بالعرض مع كونه متحركا بالحركة الخاصة بذاته كالكرة المدحرجة في السفينة
تارة الى جهة حركتها وتارة الى خلافها وانما مثلنا بالكرة المتحركة لتكون حركتها في السفينة
كتحرك المحوي في الحاوي لعدم السكون بين حركتيهما بخلاف حركة المتحرك المار فيها لتخلل

السكون

السكون بين اجزاء حركته والفرق بينها وبين القسرية ان القسرية وان كانت ايضا بامر خارج
عن الجسم والقوى المختصة به فان القابل لها هو الجسم نفسه والحركة بالعرض لا يكون الشيء
قابلا لها بنفسه بل بتوسط حاويه ومحله **وشيء منها بالذات** وهو ما يكون القابل
لها الشيء نفسه **كالمار في السفينة على خلاف حركتها فقبل احدهما بذاته** وهو حركة المار نفسه
على خلاف حركتها **والآخر بتوسط ما هو فيه** وهو حركة المار بتوسط حركة السفينة واذا
بين ذلك **فلا يكون الحركة اليومية التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية** متحرك و
تحرك لجميع الافلاك بالعرض لاستحالة ان يكون من محاط **ولكل واحد حركة اخرى**
اي بالذات وهي الخاصة به **ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حي بذاته** لكون حركته ارادية
كالمحرك لابداننا وكل ما هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك **فيكون نورا مجردا**
وفيا بذاته ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انه ليس للافلاك ميل
يخالف ميل نفوسها فلها ميل واحد بخلاف ابداننا فان لها ميلا يخالف ميل نفوسنا
لان ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنازل من علو الى
سفل وقد يكون الى خلافها كالصاعد من تحت الى فوق **ويلوح لك من هذا** اي من
كون محركات الافلاك انوارا مجردة **ايضا ان البرازخ مقهورة للانوار** اي المجردة النفسية
والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة **والافلاك
آمنة من الفساد** لان كل كائن فاسد لا بد له من حركة مستقيمة اما عند الكون فلوجوب
حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان المتكون واما عند الفساد فلتفرق

الا من محيط به

الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة الى اماكنها ولان الحركة المستقيمة انما تكون
عن ميل مستقيم يمتنع وجوده في الافلاك لوجود الميل المستدير فيه فيمتنع الحركة المستقيمة على
الافلاك بل الفساد المبتنى عليها وانما امتنع اجتماع الميلين لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت
الميل المستدير والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجها الى الشيء وانصرافا عنه هذا خلف
ومثال ذلك ان تحرك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي تحرك بحركة مستديرة
فيكون المطلوب بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة ان خرج بالمستديرة عن
المكان الطبيعي وهو محال واما انه لم لا يجوز ان تقتضي الحركة المستقيمة بشرط خروجه عن الحيز
الطبيعي والمستديرة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم العنصري تقتضي الحركة بشرط ان
لا يكون في مكانه الطبيعي وتقتضي السكون بشرط حصوله فيه فالجواب ان طبيعة العنصر
لم تقتض لذاتها الا الحركة ولا السكون بل الذي اقتضته هو الحصول في الحيز الطبيعي ففي
حالتي الحركة والسكون مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة
المستديرة فيها انصراف وتوجه عن المطلوب بالحركة المستقيمة ان كانت كما قلت
والا كان الوضع المطلوب بالحركة المستديرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال ايضا
والشهوات والغضب اذ المقصود من الشهوة حفظ النوع ومن الغضب الاحتراز
عن المفسدات وما لا يفسد لا يفتقر اليهما واذ لم يكن لها شهوة ولا غضب **فليست**
الحركة اى حركة الافلاك **لمراد برزخي** شهواني او غضبي **فيكون لمقصد نوري**
اى عقلي كلي لاستحالة ان يكون لامر جزئي لا يمكن وقوعه والالات ووقف عن

لظلمة صح

الحركة وكذا ان وقع **والكواكب السبعة** اى السيارة **وهي** النيران الشمس والقمر والخمسة المتحيرة
زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد **عهد لها حركات كثيرة** من بطوء وسرعة و
توسط في الحركة ورجوع واستقامة الى غير ذلك من الاختلاف في الحركة الذي لا يمكن
حصوله من فلك واحد **فلا بد لها** اى لتلك الحركات **من برازخ كثيرة** تقتضي صدور تلك
الحركات المختلفة منها من ممثل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح في علم الهيئة **وكل منه**
اى كل واحد من هذه البرازخ المشتمل عليه برزخ كل من السبعة **غير غنية** لامكانها
بل مفتقرة في تحققها وكمالاتها الى نور مجرد لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية محركا حيا
هو نفس الناطقة المتصرفة فيه التي هي نور مجرد قايم بذاته ولما فرغ من بيان ان للافلاك
نفوسا ناطقة شرع في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواجب وقال **ولما لم يصدر من نور الانوار**
غير النور الاقرب وليس في النور الاقرب ايضا اى كما في الواجب
جهات كثيرة فان يرجع الكثرة فيه اى في النور الاقرب سواء كانت ذاتية او عرضية **الى**
كثرة جهات ما تقتضيه اى علته لما مر غير مرة **فيفضي** اى تكثر جهات النور الاقرب **الى**
تكثر نور الانوار وهو محال فالنور الاقرب بسيط ليس فيه جهات كثيرة **وفي البرازخ كثرة**
لما سبق تقريره **فان حصل به** اى بالنور الاقرب **برزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف**
الوجود عنده ولم يحصل شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدورهما من الجسم كما سلف بيانه و
لكن اذ في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة اى كثيرة ايضا **وان حصل من النور الاقرب ايضا**
نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر ولم يوجد في واحد من هذه الانوار

اثنينية فلم يتاد الى البرازخ لتركبها من الهيولى والصورة الممتنع صدورهما من لا اثنينية فيه ثم ما
دام كل واحد اى من المعلولات نورا فمن حيث نورية لا يحصل منه الجوهر الغاسق لان المعلول
لابد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة بين الغاسق والنور
من حيث هو فلابد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور مجرد فان له فقرا فى
نفسه اى للنور الاقرب اعتبارين فقرا فى نفسه لامكانه فى نفسه وغنى بالاول
لوجوبه به فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب
بينه وبين نور الانوار اذ الحجب انما يكون فى البرازخ والغواسق والابعاد ولا جهة ولا
بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية فما يشاهد من نور النور يستغسق ويستظلم نفسه
بالقياس اليه فظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه يحصل منه
ظل هو البرزخ الاعلى الذى لا برزخ اعظم منه وهو المحيط المذكور وباعتبار
غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر
فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه وظله انما هو لظلمة فقره
ولسنا نعنى بالظلمة الا ما ليس بنور فى ذاته فقط
لا ما يذكره المشاؤن من ان الظلمة عدم النور عما يمكن فيه التنور وباقى الفاظ الكتاب ظاهر غنى
عن الشرح **قاعده** النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالى حجاب شاهد العالى ويشرق
نور العالى عليه لكن ليس بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من
خاصية الابعاد الجرمية وهى مجردة عنها ولهذا لا يحجب بعضها بعضا بل كل سافل حتى النور

قاعده

الابعد

الابعد الاسفل يشاهد العالى حتى نور الانوار وكل عال حتى نور الانوار يشرق شعاعه على
السافل حتى الاسفل اذ من طبيعة النور الاشراق على كل قابل مستعد وذلك شرق
العالى على السافل اشراقا عقليا مستمر الوجود فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع
من نور الانوار فان قيل يلزم ان يتكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود اى للنور الاقرب والاشراق
اى عليه وكذا باقى نور الانوار ينال الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان يوجد شيئان اى عن نور
الانوار عن مجرد ذاته وليس ههنا كذا انما وجود النور الاقرب فلذاته فحسب واما شروق نور عليه
وكذا على باقى الانوار فلصلوح القابل اى استعداده لقبول ذلك وعشقه عليه وعدم
الحجاب فههنا جهات كثيرة وهى استعدادات القوابل وعلة قابلية وهى القوابل وعشقها وشرائط
مثل عدم الحجاب الذى هو شرط اشراق العالى على السافل والشئ الواحد يجوز ان يحصل منه
لاختلاف احوال القوابل وتعددها اشياء متعددة وهو ظاهر غاية الظهور **فصل**
الجود افادة ما ينبغى اى للمستفيد وذلك بان يكون مستغنى عنه مرغوبا فيه مؤثرا
بالقياس اليه والا لا يسمى جودا العدم الاستفادة لا لعوض من الاعواض التى ذكرها
ولا من غيرها الذى لم يذكره فالطالب لحمد وثواب معامل وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها
فلا شئ اشد جودا ممن هو نور فى حقيقة نفسه وهو متجلى وفياض لذاته على كل قابل والملك هو
من له ذات كل شئ وليس ذاته لشئ وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله
من له ذات كل شئ لكفاه فان من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشئ والا لما كان ذات
جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح **قاعده** لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى

ق

فصل

في العين على ما هو رأي المعلم الأول ومن اقتفى أثره من القائلين بالانطباع وليس بخروج شيء
من البصر كما هو مذهب الذاهبين إلى خروج الشعاع فليس أي الإبصار إلا بمقابلة المستنير
للعين السليمة لا غير إذ بها يحصل للنفس إشراق حضوري على المستنير فتراه وأما الخيال والمثل في المرايا
أي الصورة المتخيلة والمرئية في المرايا فسيأتي حالها فإن لها خطبا آخر أي أمرا آخر عظيما
من أنها ليست في مكان ولا جهة ولا ذي وضع وأن لا موضوع لها من الأجسام التي
تنبأ إلى غير ذلك على ما يجيء مفصلا إن شاء الله تعالى وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب
بين الباصر وفي بعض النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا يكون شرط الإبصار عدم الحجاب
بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة العين امتنع الإبصار وهو ظاهر وكذا لو انتفى
استنارة المرئي كما في القرب المفرط أو وجد الحجاب أو ما في حكمه كما في البعد المفرط فإن القرب
المفرط كالباطن الجفن عند الغموض وإنما قيدنا بالغموض ليلزم مقابلة الباطن للنور
الباصر وإلا لجاز أن يقال إن عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب إنما منع الرؤية لأن الاستنارة
أو النورية شرط للمرئي بأن يكون منيرا بذاته أو مستنيرا بغيره فلا بد من النورين نور
باصر ونور مبصر والجفن لذي الغموض لا يتصور استنارة أي استنارة باطنه بالأنوار
الخارجة أي العارضية لوجود الحجاب وهو الجفن لمنعه أن يستنير باطنه بالنور العارض
لظاهره وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوّر أي باطن الجفن فلا يرى لعدم الاستنارة وكذا كل
قرب مفرط أي مانع من الاستنارة والرؤية والبعد المفرط في حكم الحجاب لقلة المقابلة فالمستنير
النور كلما كان أقرب كان أولى بالمشاهدة ما بقي نورا يعني ما لم يبلغ القرب إلى الإفراط وإلا لما كان

أولى

١٦٨

أولى بالمشاهدة قاعدة أخرى إشراقية في أن مشاهدة النور غير إشراق شعاع ذلك النور على
من يشاهده وتقريره قوله اعلم أن لعينك مشاهدة أي للمرئيات كالشمس مثلا وشروق شعاع
أي وقوع شعاع عليها من النيرات كالشمس أيضا وشروق الشعاع وهو وقوع شعاع الشمس عليها
غير المشاهدة أي مشاهدتها للشمس لأن البصر إذا شاهد الشمس وأشرق عليه شعاعها فإن
الشعاع يقع عليها أي على العين حيث هي والمشاهدة للشمس لا تكون إلا بمقابلة للبصر على مسافة
بعيدة حيث كانت الشمس كما سبقت الإشارة إليه يعني في مباحث الرؤية من أنها ليست
بالانطباع حتى تكون المشاهدة أيضا حيث العين ولما كان الجفن نورانيا أو كان الشمس في
القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة أيضا لما بين في القاعدة السابقة أن المستنير
كلما كان أقرب كان أولى بالمشاهدة **فصل** في أن لكل نور عال قهرا بالنسبة إلى
النور السافل وللسافل محبة بالنسبة إلى العالي وبهما انتظم الوجود كله النور السافل
لسنخ نوريته أي من حيث المرتبة لا يحيط بالنور العالي أي لا يتمكن من الإحاطة بما هو أعلى مرتبة
منه ونباهة فإن النور العالي لشدة نوريته يقهره أي يقهر النور السافل ويغلبه لضعفه
إلا أنه ليس لا يشاهده أي لكن ليس السافل لمقهوريته لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت
أن من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الأنوار المجردة لعدم الحجاب بينها وإن لم يتمكن من
الإحاطة به كما لا يتمكن النور البصري لضعفه عن الإحاطة بالشمس لشدة نوريتها ومع ذلك فإنه
يشاهدها وكذا النور العرضي يحيط الأشد منه بالأضعف ويغلبه حتى ربما يتوهم عدمه ألا ترى
أن نور الشمس يخفي نور الكواكب لاستيلائه بحيث يتوهم عدمها وإن كانت موجودة قد

طمسها شدة اشراق نور الشمس والانوار اذا تكثرت فللعالي على السافل قهر لما علمت وللسافل الى
العالي شوق وهو حركة الى تتميم كمال عقلي وكل مشتاق اليه لا بد وان يكون حاضرا من وجه
غائبا من آخر والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئا وفاته من جهة غيبته شي آخر
وعشق وهو اي عشق السافل هو محبة مفرطة الى من هو اتم كمالا منه عنده مما يعشقه هذا واما الشوق
المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلي او ظني او تخيلي او غيرها والعشق المطلق هو محبة مفرطة
لا غير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان العشق اشد فنور الانوار له قهر بالنسبة
الى ما سواه من الموجودات لشدة نوريته وقوة اشراقه العقلي الغير المتناهي لانه لا
يقف عند حد تصور العقل بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ولا يعشق هو غيره لان الشي لا
يعشق غيره الا من هو اتم كمالا منه عنده فيما يعشقه وغيره اقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه ويعشق
هو نفسه لكماله ظاهر له وهو اجمل الاشياء واكملها وظهوره لنفسه اشد من كل ظهور لشي
بالقياس الى غيره اي غير ذلك الشي ونفسه فظهور ذاته لذاته اكمل من كل
ظهور في الوجود واتم وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال فحاصل
واعلم ان تصور ماهيتي اللذة والالم اي الشعور بهما وتميزهما عما سواهما بديهي وجداني
فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وعند الضرب وتفرق
الاتصال في عضو حالة اخرى مخصوصة هي الالم ولما كانت الحالة التي نجدها عند الاكل
غير التي نجدها عند الشرب مع اشتراكهما في كونهما لذة فالامر المشترك بينهما هو ماهية اللذة
ولان من البديهيات ما نفتقر الى نوع تنبيه اراد ان ينبه على ماهية هذا القدر المشترك

الذي يجب في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل فيما لا يوصف بها لئلا يتوهم ان للملك حاصلا
المخصوصات مدخلا في كون اللذة لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يبين بالنظر
الحكمي ان لذة نور الانوار اتم اللذات واكملها وقد اعتبر في ماهيتها امورا الاول
الشعور اذ لا لذة لمن لا شعور له والثاني الكمال وهو من شانه ان يكون للشي اذا كان
صالحا ولائقا به اذ ليس الشعور بكل شي لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور
بالكمال مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مساوية للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد
من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد كماليته لا يلتذ
بحصوله ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى الا اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد كماليته
لا يلتذ بحصوله ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى الا اذا ادرك من الجهة التي هو بها
كمال دون الجهة الاخرى والخامس حاصل لان اللذة ليست ادراك اللذيذ بل ادراك حصوله
للملتذ فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ لما مر تقريره وكل لذة للاذ انما هي بقدر كماله وادراكه لكماله
فكلما كان الكمال اتم والادراك اشد كانت اللذة اقوى ولما كان كمال نور الانوار
الذي جميع الكمالات العقلية والحسية رشح منه اتمها وادراكه الذي هو ظهوره اشد
الادراكات واليه اشار بقوله ولا اكمل ولا اجمل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته ولغيره
فلا الذ منه لذاته ولغيره وفي بعض النسخ ولغيره وانما خفي علينا مع انه لا
اظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجابه فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره
فان ما جاوز حده شابه ضده وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانهما

نور وحقيقة الظهور الذي لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع وهو عاشق
لذاته فحسب لما مر من انه لا يعشق غيره ومعشوق لذاته وغيره وفي بعض النسخ ولغيره و
هو ظاهر وفي شبح النور الناقص له اي اصله وهو النور السافل عشق الى النور العالي
الذي هو علته وينبوعه وفي شبح النور العالي لكونه اكمل قهر للنور السافل لكونه انقص وكما
لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته لان ذاته المقدسة ليست شيئا ذا ظهور
حتى يكون الظهور زائدا عليها او جزءا منها بل هي نفس الظهور والنورية المحضة التي لا يشوبها
شيء من الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية فلا يزيد لذته وعشقه على ذاته وكمالا ليس
اي من الانوار اليه لشدته وكماله الغير المتناهي فلا يناسب لذة غيره وعشق غيره الى لذته بذاته
وعشقه لذاته ولا عشق الاشياء وتلذذها بغيرها اي بغير نور الانوار الى عشقها وتلذذها به
اي بنور الانوار لكونه اكمل واجمل فانتظم الوجود كله من المحبة اي اللازمة لكل نور سافل بالنسبة
الى ما فوقه والقهر اي اللازم لكل عال بالنسبة الى ما دونه وسيأتيك تتمة هذا والانوار المجردة
اذا تكثرت اي بالنزول في مراتب المعلولية والصعود في مراتب العلية يلزمها النظام
الاتم وذلك لتكثر الجهات والاشراقات العقلية ونسب بعضها الى بعض الموجبة
لتكثر العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى يصير العوالم الكثيرة كانها
عالم واحد فحكم التأليف والترصيف **فصل** في ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة
في محبته للنور العالي وانما قال فللنور الاقرب اي العقل بالفاء اشعارا بانه نتيجة القاعدة
السالفة وهي ان لعينك مشاهدة وشروق شعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب

نوريه غيره

مشاهدة لنور الانوار وشروق عليه منه لعدم الحجاب بينهما على ما تقرر في القاعدة السالفة ومحبة له
اي لنور الانوار ولنفسه لانه يدركهما مع ان ادراك الملائم يقتضي اللذة الموجبة للمحبة
ولان قوة الكمال تقتضي كثرة الملائم وهي تقتضي شدة اللذة الموجبة لغلبة المحبة فكلما كان
الشيء اكمل واعجب كان الذ واحب ولان نور الانوار اكمل الذوات واعجبها فهو الذ
المدركات واحبها ويلزم منه ان يكون التذاذ كل نور مجرد به ومحبته له اشد من
التذاذه بنفسه ومحبته لها فمحبة النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة في صولة محبته
له واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبة نور الانوار فصل في بيان ان
اشراق المجردات بعضها على بعض ليس بانفصال شيء منها وقرره بقوله اشراق نور النور
على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما بين لك يعني في آخر الفصل الثاني من هذه المقالة بل هو نور
شعاعي يحصل منه في النور المجرد بافاضته عليه لاستعداده لقبوله وعدم الحجاب بينهما على
مثال ما مر في الشمس اي في اشراقها على ما يقبل منها كالارض مثلا وهو انه اذا حصل
مقابلة بينهما افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية عليها فان نسبة الانوار المجردة
الى نور النور الذي هو شمس عالم العقل في قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض
الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض
استنارت بها كذلك اذا ارتفع الحجاب بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت
بنوره والمشاهدة اي مشاهدة الانوار المجردة لنور النور امر آخر هو غير اشراقه عليها
كما بين لك المثال في الشمس من ان اشراقها على العين غير مشاهدة العين لها فالنور

الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي نخصصه باسم النور السانح لكنه لا نبني بهذا الاصطلاح لانه
قد يستعمله في اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض كما بين من استعماله مما يأتيك
وهو نور عارضي اي للانوار المجردة غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما
يكون في الاجسام ومنه ما يكون وفي بعض النسخ والى ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار
النور العارض الى ما يقبله ومنه يقوم به من الجواهر القائمة بنفسها جسمية كانت او عقلية

فصل في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب اليه
المشاؤن في ذلك ليس بمستقيم فقدم الثاني على الاول وقال النور الاقرب اي العقل الاول
لما حصل منه برزخ هو الفلك الاعلى ونور مجرد هو العقل الثاني ومن هذا اي ومن هذا
النور المجرد نور مجرد آخر هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت فاذا اخذ
هكذا اي على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤن وهو ان يحصل من كل عقل عقل آخر وفلك
الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصري وتعلم اي والحال انك تعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها
واجبة النهاية لاجتماعها معها فينتهي اي هذه السلسلة في جانب النزول الى نور لا يحصل
منه نور مجرد آخر واذا صادفنا في كل برزخ من الاثيريات اي في كل فلك من الافلاك السبعة كوكبا
وهي السيارات السبع وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات
البحار وذرات الرمال فلا بد لهذه الاشياء لكثرتها من اعداد جهات اي من جهات كثيرة وفي
بعض النسخ من اعداد وجهات اي اعداد من العقول وجهات كثيرة لها لا تنحصر عندنا
ليمكن صدور ما لا ينحصر عندنا من الكواكب عنها فعلم وفي بعض النسخ فيعلم اي من هذا

التقدير ان كرة الثوابت لا يحصل من النور الاقرب اذ لا تفي جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة فهو
اي ذلك الفلك الثامن بما فيه من الكواكب ان كان من احد العوالي اي من العقول العالية
وهي ما يكون اقرب الى المبدأ فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأي من جعل في كل عقل جهة وجوب و
امكان لا غير وهم الحكماء فان اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلثا وجوبه بالغير وامكانه في نفسه
وماهيته فيعقل الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا وبما يعقل من امكانه وخسته
جرما فلكيا وبما يعقل من ماهيته نفسا فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها الاشرف
وهو العقل وامكانه اخس الجهات فاقتضى به الاخس وهو المادة وان كان اي الفلك
الثامن من السوافل اي من احد من العقول السافلة وهي ما يكون ابعد من المبدأ فكيف
يتصور ان يكون اي برزخ السافل وهو الثامن بالفرض اكبر من برازخ العوالي وفوقها
اي وان يكون فوق برازخ العوالي وكواكبه اكثر من كواكبها اي كوكب العوالي ويؤدي الى المحالات
لوجوب كون البرزخ الصادر عن السافل اصغر من الصادر عن العالي واسفل مكانا فيه واقل
كوكبا فلا يستمر على هذا اي على التقدير الذي بين من التقدير الترتيب الذي ذكره المشاؤن
وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة ان يكون كذلك لما علمت
وكل كوكب في كرة الثوابت له تخصص اي بموضوع ووضع معين لا بد له اي لذلك التخصص
او لذلك الكوكب من اقتضاء ومقتض يخصص لاستحالة ان يكون هذا التخصيص
من ماهية الثامن او لوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة الاجرام الفلكية وكونها
على طبيعة واحدة هذا ان كانت الثوابت متفقة بالنوع لاحتياجها الى المخصصات حينئذ واما

ان كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها اظهر فاذن الانوار القاهرة وهي المجردات
عن البرازخ وعلائقها وفي بعض النسخ وعلاقتها يعني العقول الصادر عنها
الاجرام الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين ولما استشعر
ان يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال ومنها اي من هذه القواهر
ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم بل يحصل منه غير مستقل مركوزا
فيه كالكوكب فان البرازخ المستقلة وهي الافلاك اعدادها اقل من عدد الكواكب وهي
اي هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها مترتبة فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثاني ثالث
وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينهما لتقدسهما
عن المواد والابعاد والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته
بالمرتبة اي على كل ما تحته بالمرتبة حتى النور الاقرب لشرف على ما تحته الى النور الابعد
وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر الثاني يقبل
من النور السانح وهو الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة منه بغير واسطة وباعتبار
النور الاقرب مرة اخرى والثالث اربع مرات اي ان القاهر الثالث يقبل من الشعاع الفايض
من نور الانوار اربع مرات ينعكس مرتا صاحبه وهو الثاني عليه وما يقبل من نور الانوار
بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس
وهو ثالث ومرتا الثاني ومرة من النور الاقرب ومن نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف
اي الانوار السانحة في النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك ان

صاحبه

النور الخامس يقبل من الشعاع الفايض ست عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع
واربع مرات من الثالث ومرتا الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار
بغير واسطة وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلثين مرة والسابع اربعا وستين مرة
الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها فان الانوار المجردة العالية لا تحجب
بين السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ مع اي وهكذا يتضاعف
الى مبلغ كثير مع ان كل نور قاهر يشاهد نور الانوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت
فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل من
غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس وفي بعض النسخ متضاعف
الانعكاس يعني اذا كان تضاعف الانوار السانحة من نور الانوار هكذا فكيف يكون
مشاهدة كل عال واشراق نوره على كل سافل الذي هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس
بالمشاهدة الى ما فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يمكن في جهة الثاني
دون الاول او التي هي متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق جملة عظيمة
كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فتتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية
والمشاهدية ويجوز ان ينصب متضاعفة الانعكاس على الحال ويحصل من جميعها الانوار
انوار مجردة قائمة بذواتها لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة
تقتضي حصول مثلها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله في التجرد ومشاهدة
المجردات اي غير ذلك واحد منه ان النور العالي اذا اشرق على السافل يصير

السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نورا آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل
الذي اشرف عليه بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حيوة له فانها وان
كانت موجودة في نفس الامر فانها لا تقتضي حصول انوار مجردة وانما تقتضي اشتداد
النور في المحل لا تجرده لانه انما تقتضي تجرد الحي والميت والى هذا اشار بقوله واعلم
ان الاشعة البرزخية وهي الجسمانية العرضية اذا وقعت على برزخ تشتد النور فيه للاعداد
اي لاعداد تلك البرزخية الاشعة لانها انما تشتد بحسب تعددها وكثرتها وقد
تجتمع في محل واحد ما لا يتمايز اعداده الا تمايز العلل وفي بعض النسخ لا تمايز العلل كاشعة
سرج في حائط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز عللها
وهي السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من احدها على الحائط غير الواقع من الآخر
ولهذا فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدها غير الواقع
من الآخر لما كان كذلك وليس هذا اي اشتداد ضوء الحائط بسبب كثرة
السرج ولا السرج بالنسبة الى ضوء الحائط كشيء مشتد من مبدأ واحد كالماء يشتد حرارة
من النار مثلا او عن مبدأين كالنار والشمس مثلا وبقي بعدهما اي بعد زوالها الشدة
اي تلك الشدة وهي حرارة الماء ولان الاشعة لا تبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها
بعد زوال بعضها ولا كاجزاء علة لواحد اي لمعلول واحد كيف كان اي كالكل الواحد
فانه ليس كاجزاء علة البيت لان السرج بالنسبة الى ضوء الحائط وان كانت كاجزاء
علة لكن لا يعدم الضوء ظاهرا بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم

كل جزء وقد تجتمع ما قبل شوقين الى شيء في محل واحد وفي بعض النسخ وقد تجتمع اشراقات ما كثرة مثل
شوقين الى شيئين في محل واحد ههنا اي في الانوار كما اجتمعت في الاجسام ولكن لا
علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حي لا يغيب ذاته
عنه ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كل واحد اي من الانوار بالاشراق اذ الاشتغال المجرد بالاشراق
والمشاهدة الى مرتبة اعلى كما عرفت يحصل من المشاهدات وتكثير الاشراقات على عقل
امثال كثرة له فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم
اي باعتبار عظيم الاشعة التامة التي هي آحاد الاشراقات الكاملة وهي القواهر الاصول
الاعلون ثم يحصل من هذه الاصول بسبب تراكيب الجهات التي هي الفقر والاستغناء والقهر و
المحبة ومشاركاتها اي مشاركات تلك الجهات ومناسباتها لا فتقار حصول الانوار
العقلية الى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها كما بمشاركة جهة الفقر
مع الشعاعات وكذا بمشاركة الاستغناء معها وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة
المحبة معها وبمشاركات بعض اشعة بعض قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات اشعة انوار قاهرة
ومشاهدة مشاهداتها وبمشاركات ذواتها الجوهرية وبمشاركات
بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غير اعداد اي اعداد كثرة لا ينحصر في
حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شيء وبمشاركة كل نور من الانوار في جهة من
الجهات شيء وكذا بين كل اثنين او ثلثة او اربعة منها فصاعدا شيء وكذا حكم كل جهة
مع المناسبات التي بينها وبمشاركات اي ويحصل من الاصول بمشاركات اشعة الجميع

سيما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر تحصل الثوابت ولربها وصور الثوابت المناسبة
باعتبار مشاركة بعض مع بعض اى هذه الصور تحصل باعتبار مشاركة اشعة بعض مع
اشعة بعض آخر وبمشاركات الاشعة اى وتحصل من الاصول بمشاركة الاشعة يعني اشعة
الجميع مع جهة الاستغنا والقهر والمحبة دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب
التاثير بما فيه فكيف يجعلها معها سببا لارباب الاصنام والمناسبات العجيبة بين
الاشعة الشديدة الكاملة والبواقي اى وبين الاشعة البواقي
وهي غير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة تحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية
الفلكية وطلسمات البسايط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت اى من الاجسام علوية
كانت او سفلية بسيطة او مركبة فهذا كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم
والنوع القايم النوري وهذا هو المسمى بالمثل الافلاطونية وبحسب ما يقع ارباب الطلسمات تحت اقسام
والاعتدال المبادي بها اى كائنة لمباديها تختلف في الكواكب وغيرها اى من الاجسام ما يوجد سعدية
كالمشتري والزهرة ونحسية كزحل والمريخ واعتدالا كعطارد والانواع النورية القاهرة
اقدم من اشخاصها التي هي طلسماتها في هذا العالم اى متقدمة في العقل لتقدمها بالعلية والذات
والامكان الاشرف تقتضي وجود هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف من الانواع الجسمانية
لتجردها عن المواد واذا وجد الاخس فيجب ان يكون الاشرف قد وجد اولا على ما سبين
في قاعدة امكان الاشرف والانواع ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات لان الاتفاق لا يكون دايما
ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا تتغير ابدا فانه لا يكون من الانسان

المحبة والقهر

غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق لان الامور
الدايمة الثابتة على نهج واحد لا تنبني على الاتفاقات الصرفة وعن مجرد تصور نفوس محركة
للفلك وغايات على ما ذهب اليه بعض الناس لان تصوراتها من فوقها اى حاصلة
من علل فوقها اى فوق تلك النفوس من الانوار المجردة اذ لا بد من علل لها اى لتصوراتها
ولو كان كذى لادى الى تكثر في ذاته تعالى كما سيجي وما سموه اى المشاؤن عناية
وهي تعقل نور الانوار الوجود على ما هي عليه وانه علة لوجود الموجودات سنبطله
فليس علة الانواع المحفوظة عندنا ما سموه عناية ولا انتقاش صورها في العقول لانها لا
يصح واليه الاشارة بقوله والصور النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة المطابقة
لما تحتها غير صحيحة اذ هي لا تنفعل عما تحتها لان العالي لا ينفعل عن السافل بل الامر بالعكس
فان المعلول ينفعل عن العلة لا العلة عن المعلول ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون
الصور النوعية المنتقشة في المجردات غير صور في بعضها قال ولا تكون الصور العارضة في بعضها
اى بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة في بعض اى بعض آخر من تلك المجردات
التي هي اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه ينتهي اى تكثر صور العلية في الصعود الى ان تكون
تلك الصور في ذاته تعالى بل الى تكثر نور الانوار فيتكثر تعالى عنه علوا كبيرا واذا امتنع
ان تكون الانواع المحفوظة معلول العناية او صور منتقشة في المجردات حاصلة فيها مما فوقها
او مما تحتها فلا بد وان يكون نوعها اى نوع هذه الانواع وسورتها قايما بذاته في عالم
النور ثابتا لا يتغير ولا يتبدل وهي المدبرة لهذه الانواع ومعتنية بها وحافظة لها

ومفيضة عليها الهيآت المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التى فى رياش الطاوس فان علتها رب
نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله المشاؤن اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة
على تعين اسباب تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط
ووجود رب نوع حافظ له ولا شخاصه مفيض عليها الهيآت المناسبة غير صحيح ولما ثبت
ان علل الانواع الجسمانية هى الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانية تكافؤ من وجوه منها انه
ليس بعضها علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الآخر من كل وجه بل كل اشرف من وجه واخس
من آخر فيجب ان يكون بين عللها وهى الانوار العقلية تكافؤ نورانى تكافؤ معلولاتها فيلزم
ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه بل يكون
معلولة لغيرها وكل اشرف من وجه واخس من آخر ولا تتصور ان يوجد الانوار القاهرة المتكافئة
بالمعنى وهو ان لا يكون بعضها علة بعض الى آخره عن نور الانوار معا اى دفعة بلا ترتيب اذ
لا تتصور للكثرة اى لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من متوسطات
مترتبة طولية اى من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولى لا تكافؤ بينها بل يكون كل
عال علة لما دونه فلا يكون لها اصنام متكافئة لاستحالة حصول المتكافئة من غير المتكافئة
وهو المراد من قوله وليست القواهر العالية المترتبة اى المتوسطات المذكورة اصحاب
اصنام متكافئة فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة عن الاعلين اى حاصلة عن
الاعلين التى هو المتوسطات الطولية وتكثرها بمناسبات اى وان يكون تكثر اصحاب
الاصنام حاصلا لمناسبات اشعة فى الاعلين وان كان تتصور فضيلة ما فى اصحاب الطلسمات

...ات عالم المثال
...ورت النوع

اى النوعية النورية وبعض ما لاجل كمال الاشعة اى الفائضة عن الاعلين المنفيضة لها وبعضها
فيقع فى الطلسمات مثلها حتى يكون نوع متسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه
كالانسان على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه آخر وكذا الحكم فى جميع الانواع
الجسمية ولو كانت الترتيبات الجمية فى الافلاك عن الاعلين المترتبين اى فى الطول كما ذكرنا
كان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فوق فلكها وكذا من جميع ما تحته
لما ذكرنا وليس كذا بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ من وجوه اخرى
فبين اربابها اى اصحاب الاصنام ايضا كذا اى يكون تكافؤ من وجوه فان آثار المعلول مستفادة من
آثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها اى من الآثار والاحوال لا تبنى على الاتفاقات
التى لا تكون دائمة ولا اكثرية بل على مراتب العلل اى بل يجب ان تبنى على مراتب العلل المستمرة
الوجود الثابتة فالانوار المجردة تنقسم الى انوار قاهرة وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع
ولا بالتصرف وفى الانوار القاهرة انوار قاهرة وهى الطبقة الطولية المترتبة فى النزول فائضا بعضها
عن بعض غير حاصل منها شئ من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة
الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتيب الاجسام كترتب عللها
من غير تكافؤ واللازم باطل فالملزوم مثله وانوار قاهرة صورية ارباب الاصنام وفى بعض
النسخ ذوات الاصنام وفى بعضها ربات الاصنام وهى الطبقة العرضية المتكافئة الغير
المترتبة فى النزول وهى ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهى قسمان احدهما محصل من
جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات الحاصلتين من الطبقة الطولية ولان الانوار

الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالي اشرف
من العالم الحسي وجب صدور عالم المثال عن الانوار المشاهدية وعالم الحس عن الاشراقية
فالاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس على ما في كل واحد من العالمين من التكافو
فان كل ما في عالم الحس من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها
يوجد مثله في عالم المثال وكما انه لابد في الانوار الاشراقية من نور هو اعظمها نورية وعشقا
وهو علة الفلك الاعلى الحسي كذلك لابد وان يكون في الانوار المشاهدية نور هو اعظمها وهو علة
الفلك الاعلى المثالي وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافيه شي مما تحته
ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها فكذى يكون حكم علة الانوار العقلية بالنسبة الى ارباب
الاصنام التي في الطبقة العرضية والى نور مدبرة للبرازخ وان لم يكن منطبقة فيها يحصل اي تلك
المدبرات وهي النفوس الناطقة مع هيآتها النورية من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبار جهة
عالية نورية وللبرزخ وكذا هيآتها الظلمانية يحصل مما حصل منه النور المدبر ولكن انما هو من
جهة فقرية وهي النازلة الظلمانية اذا كان اي انما يحصل من كل صاحب صنم في ظله
البرزخي نفس مدبرة اذا كان برزخه قابلا للتصرف نور مدبر اذ النفس لا تفاض على كل برزخ
بل على ما يكون مستعدا لقبولها والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال فان الانفصال وان
كان عدم الاتصال لكنه ليس عدما محضا بل هو عدم ملكة ولهذا لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال
والغرض من ايراده ههنا ان تعلم ان حصول النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال
شي منها بل على الوجه الذي سبق تقريره في آخر الفصل الثاني من هذه المقالة وكان الطبقة

الطولية من الممكنات لابد لها من جهة نورية هي استغناؤها بنور الانوار وبها يصدر عنهم
الطبقة العرضية ارباب الاصنام النوعية وهيآتها النورية فكذلك لابد لها من جهة ظلمانية
هي افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم البرازخ المظلمة وهيآتها الظلمانية والا امتنع صدور
الاجسام عنها ولما بين انه لا يمكن صدور الثوابت وكرتها من العقل الاول ولا من احد من
العوالي الطولية ولا من السوافل العرضية فقط فتعين ان يكون صدورها منها مع جهات فقر
الاعلين فلهذا قال والاعلون جهات فقرهم تظهر في البرزخ المشترك اي بين جميع الانوار
العرضية وجهات فقر العالية وهي كرة الثوابت بما فيها من الكواكب وتظهر ايضا في اصحاب
الظلمات جهات فقر الاعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته اي نورية المذكور وهو اصحاب
الظلمات اذ لابد لجهة الفقر السارية الى ارباب الانواع من تاثير وهو انتقاص نوريتها
والفقر في السافلين وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين وهي الطبقة الطولية لنزولها
في المرتبة ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار تقتضي قلة نوريتها ولهذا فان النور
قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية في المرتبات واجبة
لما سبق تقريره في موضعه فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر نور قاهر الى غير
النهاية ولا عن كل كثرة كثرة اي من الجهات اي من الانوار والبرازخ لا الى حد ولا عن
كل شعاع شعاع وفي بعض النسخ ولا عن كل شعاع شي وينتهي النقص اي في جواهر الانوار
النازلة وجهاتها الى ما لا تقتضي شيئا اصلا كما ينتهي الشعاع الحسي بالانعكاسات الكثيرة
من بيت الى آخر الى حد لا يبقى له اثر في الاضاءة وان كان اي لا يلزم من كل قاهر قاهر

ولا عن كل كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصور عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر فان الكثرة
يجب ان يصدر عن كثرة ولا يجب ان يصدر عنها كثرة ولو لزم عن كل كثرة كثرة لذهب
الى غير نهاية وقد عرفت استحالته وان كانت الافلاك حية لتحركها بالارادة حركة دورية
ولها مدبرات اى نفوس مدبرة لاجرامها متصرفة فيها فلا يكون مدبراتها عللها اى علة
لاجرامها اذ لا يستكمل العلة النور بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الفلكي المظلم لان العلة اشرف من المعلول
والمستكمل بالغير اخس منه لكن النفوس الفلكية تستكمل بابدانها التي هي الافلاك فلا تكون علة
لها ولا يقهرها اى ولا تقهر العلة النورية الغاسق بالعلاقة اى بسببها اذ من شان العلة ان تقهر
المعلول لا بالعكس لكن الغاسق تقهر مدبره فان النور المدبر مقهور من وجه بالعلاقة فلا يكون
علة الغاسق وهو الافلاك بل عللها كلها هي الطبقة العرضية اصحاب الاصنام وارباب
الطلسمات التي هو الانواع الجسمية فيكون مدبرها اى مدبر الافلاك نورا مجردا اى عن
المادة لا عن الغاية وعلتها مجردة عنها وقد يسميه اى مدبر الافلاك وهو نفسه الناطقة
النور الاسفهبد لانه باللسان الفهلوى زعيم الجيش وراسه والنفس الناطقة رئيس البدن
وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبذ البدن وهذا يرشدك الى انه وفي اكثر النسخ
يرشدك لما انه لما كان من لدن الاول اى من لدن نور الانوار ضرورى جهات فقر ومحبة
القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه وفي العالم
جهات استغناء وفقرى واستنارة وهي جهة استغنائها فتركيب الاقسام اى جهات الفقر والاستغناء
والقهر والمحبة في المعلولات فصارت اى المعلولات هكذا نور الغالب عليه القهر ونور الغالب عليه

المحبة وغاسق فيه القهر من المستنيرات في الكواكب كالشمس والقمر تقهرهما الظلمة وانوار
غيرهما من الكواكب وغاسق الغالب فيه المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق
غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الاثيريات اى الفلكيات المتأمنة عن الفساد كالخرق والالتيام والنمو
والذبول والتخلخل والتكاثف الى غير ذلك من انواع التغير واصناف الاستحالة المؤثرة
اى في الاجرام العنصرية وهي جهة قهرها اياها وغواسق الغالب عليه المحبة والذل وهي العنصريات
المطيعة لها اى للاثيريات من الافلاك والكواكب الغاسقة لاضوائها القبيحة عند احتجابها
عنها اى عن تلك الاضواء ثم النار لما قربت من الاثيريات لزمها ايضا قهر على ما تحتها
هذا لا يوافق مذهبه لانه ينكر عنصر النار كالمشائين ولهذا قال وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله
وهو ان المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق للفلك هذا ان حمل قربها من الاثيريات على
القرب المكاني وان حمل على القرب المرتبة منها لنورتيها وغير ذلك مما سنشرح فيوافق مذهبه
ولا يحتاج الى هذا التاويل وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة و
قهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت في الوجود هي نسبة
النور الاقرب الى نور الانوار والاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن اكتناهه والاحاطة
به ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة الانور مع ان طرف القهر اشرف
من جهة المحبة كذلك سرت في جميع الموجودات على هذا الوجه حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة
الى المعلول محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك
اى ولاشتمال الانوار على هذه الاقسام وازدواجها صار الوجود بحسب تقاسيم النورية

والغاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة
بالنسبة الى العالى واقعا على ازواج كما قال تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين
لعلكم تذكرون يعني هذه المعانى التى غفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها
وهو الاجسام وهى الى اثيرى وعنصرى والاثيرى الى السعد والنحس والنيرين الشمس والقمر مثالى
العقل والنفس والعنصرى الى اقسام ينتهى الى الذكر والانثى والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور
بحيث ازدوج فى كل قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس كل ذلك
لسريان تلك النسبة الاولى العقلية فى الموجودات **فصل** فى تتمة الكلام على الثوابت
وبعض الكواكب ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف وهو اخذ الشئ مجازفة وهو فارسى
معرب فيكون ظلا لترتيب عقلى بين الانوار المجردة لانها علل الاجسام وهيأتها
مع ان كل اثر فى المعلول فانه من آثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اى الواقعة فى الوجود
بل ومن الكواكب فى الثوابت ما لا يحيط البشرية علما اما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب
فلكونها غير موجودة او غير مرئية لصغرها وعجائب عالم الاثير ونسب الافلاك وحصرها فى عدد
بحيث يتيقن به امر صعب يتعسر او يتعذر الوقوف واقامة البرهان عليه ولا مانع ان يكون وراء فلك
الثوابت عجائب اخرى من الافلاك والكواكب وكذا فى فلك الثوابت لا يدركها لما ذكرنا واعلم
انه لا ميت فى عالم الاثير بل كله حى ليتحرك كل فلك بالارادة حركة تخالف حركة الفلك الآخر
او يوافقها فلكل نفس ناطقة مدبرة وتقييده المدبرات بالعلوية احتراز عن المدبرات
السفلية وهى النفوس الناطقة الانسانية وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقوتها يصل الى

الافلاك

١٧٨

الافلاك بتوسط الكواكب ومنها منبعث القوى اى البدنية والكوكب كالعضو الرئيس المطلق فنسبته الى
الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن وهو رخش وهو اسم الشمس بالفهلوية وهو طلسم شهرير
وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التى هى ارباب الاصنام النوعية والطلسمات
الجسمية بعد ما هو على الفلك الاعلى الحسى على ما تقدم نور شديد الضوء به يتم الامتزاجات
العنصرية ويتكون المواليد الثلثة ويحصل الاستعدادات المختلفة المفيضة لافاضة النفوس
الناطقة والصور والاعراض فاعل النهار رئيس السماء ابل العالم الجسمانى بنوره وتسخنه و
نفيض عليه من انواره العجيبة واشعته الغريبة ما يتم به الكون ولهذا الفضائل والكمالات
ذهب ارباب المكاشفات العقلية واصحاب المباحثات الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب
تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه فى نسبة الاشراق وما ازداد على الكواكب اى التى فوقها الى
الثوابت بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة فان ما يتراءى من الثوابت بالليل وباقى السيارات
مقدار مجموعها اكبر من الشمس ما لا تقايس ولا يبطل النهار فسبحان من صورها ونورها وفى عشق جلال باريها
دورها **فصل** فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق وابطال ما ذهب اليه
المشاؤن فى علمه وعنايته ايضا لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح اى شبح
المبصر فى الرطوبة الجليدية على ما يراه المعلم والتابعون له او خروج شئ اى من المبصر
ملاقى المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القائلون به بل يكفى اى فى الابصار عدم الحجاب
بين الباصر والمبصر اذ عند مقابلة المنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقى حضورى
على المبصر فيدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا فى العلم الاشراقى الحضورى ونور الانوار نور

١

محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه
فنور الانوار ظاهر لذاته اي مدرك لها على ما سبق اي شأنه في كل مجرد وغيره
ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ولا يحجبه شيء عن شيء
واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف من انحاء
الادراك لا بصور في ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه فاعلا وقابلا مع ان جهة الفعل
غير القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم ان نور الانوار ليس له صفة
حقيقية متقررة في ذاته كالحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك بل
كلها عين ذاته اراد ان يشير ههنا اليه بوجه آخر وهو انه اذا لم يحجبه شيء عن شيء فعلمه و
بصره واحد والا لحجبه شيء عن شيء كما في الشاهد ونورية قدرته اذ النور فياض لذاته
فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤون واتباعهم قالوا علم واجب الوجود ليس زائدا عليه
اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم لتكثر ذاته المقدسة
بل هو اي علم واجب الوجود عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الاشياء
عن علمه بها اي حاصل عنه فيقال لهم لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها الا
ان علم ثم لزم من العلم شيء فيتقدم العلم على الاشياء اي العلم بالاشياء على وجودها لوجوب تقدم
العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد
تحققها اي وجودها لاستحالة ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها
في العين ووجودها في ذاته تعالى تعاديا من لزوم الكثرة فتعين ان يكون حال وجودها في الخارج

لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم الغيبة عنها على عدم الغيبة عنها
بالذات وهو محال ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان علمه بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة
عنها ليلزم تقدم الشيء على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علمه بذاته هو علمه
بمعلوله اشار الى تغاير العلمين بقوله وكما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته
لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الآخر على ما يشهد به الفطرة السليمة وكما ان
علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر
ايضا ان يقال نحن لا نقول ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته بل نقول ان علمه بمعلوله منطو في علمه بذاته
وعلى هذا فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كانت ذاته
علة وجود ما عداه فعلمه بلوازمه علة لوجودها واما التحقيق بهذا الانطواء على ما ذهب اليه
فهو انه تعالى يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع وجود الممكنات
كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدأ لها انطوى العلم بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ
لها فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو علمه
مكشوف لذاته والواحد منا اذا علم ذاته يعلمها حية قادرة لا محالة والا لم يكن علمها على
ما هي عليه فالعلم بالكل منطو تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك الى كثرة في علمه وفي ذاته
وقاسوا ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلثة احوال احدها ان يفصل صور المعلومات
في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا
سمع تقرير مسئلة من غير فعلم ان ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في

الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده جملة وان لم يتفصل في ذهنه مرتبا فاذا اخذ في تفصيله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي ان تقدر ان علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال واما ما يقال ان علمه بلازمه منطو في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته كلام لا طايل تحته فان علمه سلبي عنده اي عند القايل بالانطواء فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى صفات متعددة في السلب الذي يلزمه اضافة واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كما اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا ذلك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق فكيف يقاس عليه سلمنا لكن العلم باللازم مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلازمه بالقوة والتجرد عن المادة سلبي اذ معناه انه غير مادي وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور حتى يكون ثبوتيا اذ الشي لا يحضر عند ذاته فان الذي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال اي الحضور الا في شيئين بل اعم اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة الذات عن غيرها ولا يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات فكيف يندرج العلم بالغير في السلب ثم اي في بيان ان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم نقول الضاحكية غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم باللازم غير العلم بالملزوم قطعا والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في العلم بالانسانية فانها اي الانسانية ما دلت مطابقة او تضمنا عليها اي على الضاحكية بل دلالة اي بل دلت دلالة خارجية فاذا علمنا الضاحكية

اي بالفعل احتجنا الى صور اخرى غير صورة الضاحكية وهي صورة الانسانية لكون الذهن قد انتقل منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة معلومة لنا اي الضاحكية بالقوة فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم لذلك واما بالقوة وذلك عند عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم لكونه معه بالفعل واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسايل وهي الحالة الاولى وبين العلم بالقوة بها وهي الحالة الثانية وبين مسايل ذكرت فيجد الانسان من نفسه علما بجوابها وهي الحالة الثالثة لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسايل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسايل المذكورة وهذه القوة اقرب اي الى الوجود مما كانت اي من القوة التي كانت قبل السؤال فان للقوة مراتب بحسب البعد والقرب من الوجود ولا يكون اي الانسان عالما بجواب كل واحد اي من تلك المسايل على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد والواجب منزه عن هذه الاشياء اي عن حلول الصورة فيه وكون علمه بالقوة فلا يكون علمه بالموجودات على الوجه المذكور ثم اذا كان خير وهو ذاته تعالى غيرت وهو لوازمه فلب ما وهو علمه عند المشائين الذي هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة كيف يكون علما بهما اي بالجيم والباء بالذات الواجبة ولوازمها وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا اي الجيم والباء بمعنى الذات الواجبة ولوازمها عليه من النظام اذ العناية عندهم هو علم الواجب بالكيفية المذكورة وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء فلتطلب العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم

اى على الاشياء لان الحاصل منها المتأخرة عنها لا تكون غاية بها ولا متقدما عليها وفى
بعض النسخ فبطلت والظاهر ان فبطلت تصحيف فبطلت ويؤيد قوله فاذن الحق فى
العلم قاعدة الاشراق لان الحق انما يقال بازاء الباطل وايضا قوله بعد هذا واذا ابطلت
اى العناية فكانه قال فاذا ابطل ما قالوه فى العناية والعلم فالحق فيه قاعدة الاشراق
الذى هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين وهو ان علمه بذاته هو كونه نورا
لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقى
اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة فى
بعض الاجسام كالفلكيات او متعلقاتها اى بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية و
المستقبلة الثابتة فى النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة
له بمتعلقاتها التى هى مواضع وفى بعض النسخ مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية
لاحاطة اشراقه الظهورى الحضورى بالمدبرات وهى النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور
الحوادث بالعرض وكذا ان كان فى المبادى العقلية صورة تكون ظاهرة وحاضرة له تعالى لكون
المبادى كذلك وذلك اى علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور
الشئ للشئ اضافة تحصل لاحدهما بالنسبة الى الآخر وعدم الحجاب الذى هو شرط الابصار
سلبى لا يحتاج اليه فى ادراكه تعالى لانه لا يحجبه شئ عن شئ ليشترط نفيه والذى يدل على ان هذا
القدر وهو ظهور الاشياء له تعالى كاف فى علمه بها هو ان الابصار انما كان بمجرد
اضافة ظهور الشئ للبصر مع عدم الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك له وتعدد

العلم بالاشياء اضافة

الاضافات العقلية اى التى له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثرا فى ذاته كما سبق تقريره
من انه لا يلزم من تعدد الاضافات التكثر اذ يلزمه اضافة واحدة هى اضافة المبدئية تصحح
جميع الاضافات ومن تغير الاضافات تغير المضاف اليه فان بانتقالها فى يميننا الى يسارنا
تتغير اضافتنا اليه دون تغير ذواتنا فى انفسها كذلك علمه بالاشياء لما كان حضوريا اشراقيا
لا بصورة فى ذاته فلا يلزم من بطلان الشئ والاضافة تغير فى ذاته تعالى فانه اذا وجد زيد
علمه بالحضور الاشراقى وحدث له اضافة المبدئية اليه واذا لم يبق زيد بطلت اضافة
المبدئية من غير تغير فى نفسه واما العناية على ما ذكره المشاؤون فلا حاصل لها لما عرفت
واما النظام العجيب الموجود فى العالم فلازم عجيب الترتيب الذى بين المجردات
العقلية والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة اى من بعضها الى بعض كما مضى
لا من العناية كما ذكروه وبهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية
ذوات الطلسمات اى مذاهب القدماء القائلين بالمثل النورية بان قالوا علة الوجود
والنظام الجسمانى هو العناية التى تقول بها لا المثل التى تقولون بها وهى فى نفسها غير صحيحة
على ما عرفت واذا ابطلت اى العناية وكونها علة النظام الجسمانى تعين ان تكون ترتيب
البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة فى النزول العلى الممتنع فى
لامتناع ان تكون جسم علة جسم واعلم انه اذا كان فى سطح ما سواد وبياض ترى البياض اقرب
لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب والسواد ابعد لمقابل ما قلنا اى لانه اشبه بالخفى الاشبه
بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد للظلمة ولهذا يلوح على البياض سائر الالوان كما

البرازخ

يرى في النور سائر الالوان ولا يظهر على السواد لون اصلا كما لا يرى في الظلمة لون كذلك
في عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان اعلى في مراتب العلل فهو ادنى
الى الادون لشدة ظهوره فالواجب وان كان ابعد الاشياء عنا وارفعها من
جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها من جهة شدة ظهوره وقوة نوره واعتبر
ذلك في الوسائط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فلا ابعد واقرب من الواجب اذ لا
ارفع ولا اجلى منه فسبحان الابعد الاقرب الارفع الادنى واذا كان هو اقرب كان هو اولى
بالتاثير في كل ذات وكمالها لان ما عداه وان كان له تاثير ما فمنه استفاد ذلك لانه واهب
ذوات الموجودات ومعطي كمالاتها والنور هو مغناطيس القرب اي من نور الانوار
فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا كان اقرب منه واعتبر ذلك بالنور
المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل **فصل** ومن القواعد الاشراقية
قاعدة الامكان الاشرف وهي ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد
يعني قبل الاخس وهو اصل عظيم يبتني عليه مسائل مهمة كما ستعلم وهو فروع ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا واحد فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الظلماني بجهة الوحدانية لم يبق
جهة اقتضاء الاشرف لانه ذو جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان
يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة او دونها او لا يجوز مطلقا فان جاز بغير واسطة
فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيئان احدهما الاشرف والاخس وهو محال و
ان جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه

بغير واسطة اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب والعلة اشرف للمعلول ومتقدمة عليه
بالذات فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب فاذا جاز صدور
الاشرف بواسطة فلا شك انها الاخس لا محالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن
الاخس وهو غير جائز بخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع
امكانه بالفرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته بل ان لزم فانما يكون لاسباب
آخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس وقوعه بواجب
الوجود ولا ببعض معلولاته لان كلامنا الآن مبني على عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة
وجوده يستدعي جهة مقتضية اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله مع ان شرف
المعلول من شرف علته واقتضائها وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور
الانوار هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما على النظم الطبيعي فان يقال لو وجد
الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد
او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان
بواسطة لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني
وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز منهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام
كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل
ولزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة في صدر الفصل التي هي ما عداه الامكان الاشرف
واذ لا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف

ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف
فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس الاشرف بل على
العكس من ذلك الى آخر المراتب ومما تفرع على هذه القاعدة وبينت بها وجود العقل
واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الانسان يعني النفوس برهنا على وجودها
على ما سبق تقريره والنور القاهر اعني المجرد بالكلية يعني العقل اشرف من المدبر لافتقار
النفس الى الاستكمال دون العقل والبعد عن علائق الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبير
بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني العقل اشرف اي من المدبر وهو ممكن لان الجوهر المجرد
ممكن والا لما وجد النفس المجردة لكنها وجدت وامكان المجرد الاخس وهو النفس دليل على
امكان المجرد الاشرف وهو العقل واذا امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده اولاً
بناء على هذه القاعدة فان قيل لو صح هذه القاعدة ووجب الامكان الاشرف لما كان بعض
الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها
لهم اولى من لا حصولها فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا ان هذه القاعدة انما يطرد في الممكنات
الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة
تحتها المتأثرة منها كالعنصريات من المواليد الثلثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب
الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطى الشيء الواحد مرة
شرفيا واخرى خسيسا لا لذاته بل لاستعداده باسباب من الحوادث لا تتناهى واما الامور التي
هي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما

هو اشرف لها واكمل امر من الامور الخارجية لانها اما عللها او معلولاتها او لا هذا ولا ذاك
والاخيران باطلان لان ما لا مدخل له في عليته التي لا يكون سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها
لا يكون لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة غير
داخلة تحت الحركات بل لاختلاف القواعد واختلاف جهاتها فيفعل بالاشرف الاشرف
وبالاخس الاخس وهذا بحث شريف ذكر المصنف في المطارحات انه استفاده من اشارة
اجمالية لارسطو فانه قال في كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان يعتقد في العلويات
ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب ان يعتقد في النور الاقرب
والقواهر اي العقول والافلاك والمدبرات اي النفوس الفلكية ما هو اشرف واكرم بعد
امكانه وهي اي والحال ان المذكورات خارجة عن عالم الاتفاقات اي عالم العناصر
اذ لا يريد بالاتفاق ما يقع دون مرجح فانه محال بل يعني كل ما يلحق ماهية لا لذاتها مما يختلف
به اشخاصها فان ما يختص به اشخاص الماهية القابلة للكون والفساد يفتقر الى اسباب خارجة
غير متناهية فلا مانع لها اي للماهيات الخارجة عن عالم الاتفاق عما هو اكمل لها
لان كمالاتها ان امكنت لذاتها فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها لتقدمها على الخارجيات
التي هي الحركات المؤثرة مما تأخر عنها فيما يتقدم عليها ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات
والبرازخ وهي كثيرة لا يمكن احاطة العقل بها بل يتحير في القدر النزر الذي يدرك منها والنسب
بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية التي في عالم الاجسام لان تلك علل وهذه معلولات
هي رشح منها وظل لها والعلة اشرف من المعلول فيجب اي النسب النورية قبلها اي قبل

النسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب
في البرازخ فلكية كانت او عنصرية وحصروا العقول في عشرة فعالم البرازخ يلزم ان يكون اعجب
والطف واجود ترتيبا والحكمة فيه اكثر على قواعدهم لان الترتيب والنسب التي عشرة اقل
كثيرا من النسب التي بين ما لا يحصى كثيرة وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح وهو الذي
لا يشوبه شيء من الامور البدنية يحكم بان الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب
واقعة اكثر مما هي في عالم الظلمات بل هي ظل لها وهما يدل على ان الواجب لذاته والعقول
التي في الطبقة العالية الطولية والتي في السافلة العرضية وهي ارباب الاصنام كلها انوار
مجردة قائمة لا في اين هي اشرف ما في الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين
عن النواسيت لها كذلك واخبارهم عنها واليه الاشارة بقوله والانوار القاهرة وكون
مبدع الكل نورا وذوات الاصنام اي وكونها عطف على المبدع ويجوز ان يقرأ مرفوعا
عطفا على الكون لكن الاول اولى على ما يظهر بالتأمل من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم
عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لم يشاهدها من اشياعهم
واتباعهم ولم يكن ذو مشاهدة وتجرد وفي بعض النسخ وتجرد اي وذو تجرد الا اعترف
بهذا الامر واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطون ومن قبله مثل سقراط
ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الرأي واكثرهم
صرح بانه شاهدها اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكى افلاطون عن
نفسه انه خلع الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها وحكماء الهند والفرس قاطبة

على هذا واذا اعتبر رصد شخص كبطلميوس مثلا او شخصين كهو مع ابرخس او ارشميدس وغيرهما
من ارباب الارصاد الجسمانية الفلكية في امور فلكية من الحركات السماوية وغيرها
حتى تبعهم الخلق على ذلك تقليدا وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا تعتبر قول
اساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم
ورياضاتهم وصاحب هذه الاسطر يعني به نفسه كان اي مبدأ شروعه في الحكمة شديد الذب
عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء وهي تكثر الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام
والاشراقات والانعكاسات على ما هو رأي الاوائل عظيم الميل اليها اي الى طريقتهم
في كون العقول عشرة لا غير وكان مصرا على ذلك لولا ان رأى برهان ربه وهو مشاهدة الانوار بتجرده
عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه بان جميع ما في
عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيآت اصنام واشباه للصور النورية المجردة
الموجودة في عالم العقل ومن لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب
المشاهدة فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية
والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء المينوية
اي الروحانية لما اخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل زرادشت الاذربيجاني عنها في كتاب
الزند حيث قال العالم ينقسم قسمين مينو هو العالم النوراني الروحاني وكيتي هو العالم الظلماني
الجسماني ولان النور الفائض من العالم النوري على الانفس الفاضلة التي تعطي التأييد والرأي
وبه يستضيء الانفس ويشرق اتم من اشراق الشمس ويسمى بالفهلوية خرة على ما قال زرادشت

حرة نور يسطع من ذات الله وبه يراس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل وصناعة
بمعونته وما تختص بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان خره والراى هو واحد الاراء اجل
الاضواء المسوه ينابيع الحق والراى وقال ينابيع الخره والراى التى اى الاضواء التى
اخبر عنها زرادشت ووقع جلبه الملك الصديق كيخسرو والمبارك العيان شاهدها
على ما قال فى الالواح الملك الظافر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتيه نطقته اب
القدس ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته
انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذى يسمى كيان خره وهو الى فى النفس قاهر تخضع
له الاعناق وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اى على ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا فى عالم النور هو عقل مجرد مدبر لذلك
النوع والى هذا اشار نبينا محمد عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ان لكل شئ
ملكا حتى قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك ولجزم حكماء الفرس بوجود ارباب
الاصنام سموا كثيرا منها حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه
خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه ارديبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار
والحافظ لها والمنور اياها وهو المدبر لصنوبرتها والجاذب للدهن والشمع اليها وكذا
كانوا يثبتون لكل نوع جسمانى رب صنم داعيا به عظة به هو المدبر له والمنمى والغاذى والمولد
ولامتناع صدور هذه الافعال المختلفة فى النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها و
فيها عن انفسنا والا لكان لها شعور بها فجميع هذه الافعال من ارباب الاصنام وهى الانوار

التى اشار اليها انباذقلس وغيره من كبار الحكماء المتألهين كهرمس وفيثاغورس وافلاطون و
امثالهم الذاهبين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته
معتن به مدبر له وحافظ اياه وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب
النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى
ان رب النوع الذى هو عندهم له ذات متخصصة لا يشاركه فيها غيره نفس تصور معناه
لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئى المجرد عن المادة
وهو رب النوع بانه كلى ومادى لوجوده فى مواد كثيرة هى اشخاصه والى هذا اشار بقوله
ولا تظن ان هولاء الكبار اولى الايدى والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها
عقل هو صورتها الكلية وهو اى ذلك العقل المتشخص موجود بعينه فى الكثيرين فكيف
يجوزون ان يكون شئ وهو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون اى ذلك
الشئ بعينه فى المادة ثم يكون شئ واحد بعينه وهو رب النوع الذى هو عقل متشخص
فى مواد كثيرة واشخاص لا تحصى ولا انهم حكموا بان صاحب الصنم الانسانى مثلا انما وجد لاجل

ماتحته

وهو الصنم الانسانى حتى يكون اى ماتحته وهو الصنم الانسانى قالبا له اى للنور
المجرد الذى هو ربه اذ لا بد وان يكون كل موجود ممكن قالبا الشئ لاستحالة ان يكون صورة
بلا معنى فانهم اشد الناس مبالغة فى ان العالى لا يحصل لاجل السافل فانه لو كان كذا مذهبهم
وهو ان العالى الذى هو رب النوع انما حصل لاجل النوع ليكون قالبا له لاستحالة ان يكون
صورة بلا معنى للزمهم ان يكون للمثال اى للعقل الذى هو رب النوع لكونه صورة متشخصه

ايضا مثال آخر الى غير النهاية حتى يكون رب النوع قالبا لآخر وهو لآخر وهكذا الى غير نهاية
بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون قالبا لآخر هو معناه وهذه صورته والمثال وان كثر
استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كانه اختص به فانما استعمل في رب
النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم الحس
كذلك رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل ولا تظن انهم
يحكمون بانها اي بان ارباب الاصنام النوعية مركبة حتى يقال انه يلزم ان يتحلل وقتا ما
بل هي ذوات بسيطة نورية قائمة بذواتها لا في اين وان لم تتصور اصنامها التي هي امثلتها
الا مركبة وليس من شرط المثال المماثلة اي المشابهة للممثل من جميع الوجوه والا كان
المثال بعينه هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل فالمثال يجب ان يخالف
الممثل من وجه ويطابقه من آخر والمنازعون يسلمون ذلك فان المشائين يسلمون ان الانسان
في الذهن مطابقة للكثيرين وهي مثال ما في الاعيان مع انها اي الانسانية التي في الذهن
مجردة وما في الاعيان وهو الانسانية التي في الخارج غير مجردة وهي اي وهي التي في
الذهن غير متقررة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان لان الانسانية الخارجية متجوهرة فليس من
شرط المثال المماثلة بالكلية فلا يلزم من تركب الصورة الانسانية وغيرها في عالم الاجسام
تركب مثلها وهي ارباب الاصنام ولا من افتقار الصور النوعية فيها الى القيام بالمادة
افتقار مثلها في عالم الانوار اليها فان للماهية النورية كمالا في ذاتها به تستغني عن
القيام بمحل وللجسمانية نقص محوج الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصور

الجوهرية الذهنية المأخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها كمالا للذهن يتقوم به لا بذاتها
واعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون لكل شيء مثالا كيف كان
حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة
من خواصه بل يقولون ان لكل نوع جسماني مستقل رب نوع له هيئات نورانية روحانية
اذا وقع ظله في عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه وهو المراد
من قوله ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين بل لكل شيء مستقل بوجوده
كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض له امر يناسبه من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال و
للمسك آخر بل يكون نور قاهر اي عقل في عالم النور المحض له هيئات نورية من الاشعة
اي العقلية وهيئات من المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنم المسك
مع الرائحة والسكر مع الطعم والصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على النسبة المذكورة من قبل
وهي المناسبة الموجودة في الانوار المجردة المفيضة لهذه الصورة في هذا العالم وفي
كلام المتقدمين تجوزات يجب حملها على ما ذكرنا وما يستذكر لا على ما فهمه المشاؤون
منهم اي المتقدمون لا ينكرون ان المحمولات ذهنية اي امور ذهنية وان الكليات في الذهن
لامتناع وجودها في الخارج اذ كل ما في الخارج فله هوية متخصصة تمنع وقوع الشركة فيها
ومعنى قولهم اي قول المتقدمين ان في عالم العقل انسانا كليا اي نورا قاهرا فيه اختلاف
اشعة متناسبة يكون ظله في المقادير وفي نسخة في الاعيان صورة الانسان وهو اي ذلك
النور القاهر كلي لا بمعنى انه محمول يعني على كثيرين لاستحالته على ما عرفت بل بمعنى انه يتساوى نسبة

الفيض على هذه الاعداد وكانه الكل وهو الاصل وليس هذا الكلي ما نفس تصور معناه
لا يمنع الشركة فانهم اى المتقدمون معترفون بان له اى للنور القاهر الذى هو رب الصنم
ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما لا يمنع نفس تصور معناه وقوع الشركة فيه
واذا سموا فى الافلاك كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون به الكلي المشهور فى المنطق
بل يعنون بالكرة الكلية الكرة المشتملة على جميع كراته المستلزمة لجميع احواله فيعلم
هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب النوع كليا الكلي المشهور فى المنطق بل يعنون به
كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذى احتج به بعض الناس فى اثبات المثل من ان الانسانية
بما هى اى من حيث هى انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن الشخص الواحد انسانا
فهى واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فلكل نوع جسمانى له شخص واحد قائم بذاته
فى عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة وتطابق المعنى المعقول منه وهذه الاشخاص هى
المثل الافلاطونية كلام غير مستقيم فان الانسانية بما هى انسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت
الوحدة لما صح عليها الكثرة ولو اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد
ولا الاشخاص الكثيرة انسانا وكذا حكم جميع الماهيات فانها من حيث هى لا تقتضى الوحدة
والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غيرهما من المتقابلين وان كانت لا تخلو عن احدهما بل هى
اى الانسانية من حيث هى مقولة عليهما اى على الواحد والكثير جميعا ولو كان من شرط مفهوم
الانسانية الوحدة فما كانت الانسانية مقولة على الكثيرين وليس اذ لم تقتض الانسانية الكثرة
يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة وفى بعض النسخ وليس اذ لم تقتض

الانسانية الكثرة لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة والاول اولى من الثانى وهو من الثالث
على ما لا يخفى بل نقيض الكثرة اللاكثرة وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة لان نقيض
اقتضاء الشئ هو لا اقتضاء الشئ لا اقتضاء اللاشئ ونقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء
الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء اللاكثرة التى هى الوحدة ليمتنع صدقه
مع لا اقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة فيكون الانسانية وغيرها من الماهيات من حيث
هى واحدة وهى المثل ثم اى هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب
وهو كون الانسانية الواحدة موجودة فى الخارج اذ الانسانية الواحدة المقولة على الكل
انما هى فى الذهن لا يحتاج لاجل الحمل اى على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى
اى غير الصورة المنطبعة فى الذهن لتكون تلك الصورة الاخرى خارجية وقائمة بذاتها فتكون
هى المثل فالاحتجاج بهذا الوجه على اثبات المثل غير مستقيم وكذا ما قيل من ان اشخاص
كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلى فالانواع الاصلية باقية مع كلية كل منها اذ لا يلزم
منه ان يكون الباقى قائما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز ان يكون قائما بغيره وهو المراد
من قوله وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب ان يكون اى النوع الباقى
امرا كليا قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقى صورته فى العقل وعند المبادى اى النورية لا صورة
قائمة بذاتها ومثل هذه الاشياء اقناعية وليس اعتقاد افلاطن واصحاب المشاهدات كفيثاغورس وانباذقلس
وهرمس وغيرهم من الافاضل الاماثل بناء على هذه الاقناعيات بل على امر آخر هو الكشف
والمشاهدة فلا تم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل التى ابطلها المتاخرون

هي ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث
يكون في كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد وآخر معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل
لا يقول به جاهل فضلا عن فاضل كافلاطون وقال افلاطن اني رايت عند التجرد افلاكا نورية
اي عقولا مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا الى آخر المراتب كالافلاك المحيطة
بعضها ببعض فلهذا اسماها بالافلاك تجوزا وهذه اي الافلاك النورية التي ذكرها بعينها السموات
العلى التي شاهدها بعض الناس في قيامتهم كما اشير اليه في الكتاب الالهي يوم تبدل
الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وهما تدل على انهم يعتقدون ان
مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به افلاطن واصحابه ان النور المحض هو عالم العقل
وحكى عن نفسه انه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى في
ذاته النور والبهاء ثم يرتقي الى العلة الالهية وفي بعض النسخ الى العلة الاولى الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه
موضوع فيها معلق بها ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الالهي ما هذا مختصره
اي حكى عن نفسه ما هذا المذكور مختصره الى قوله حجب الفكرة عن ذلك النور واصل هذه الحكاية
وان نقل في بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه ان يكون عن افلاطن كما ذكر المصنف
ههنا وفي التلويحات عنه انه قال اني ربما خلوت بنفسي كثيرا عند الرياضات وتاملت
احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت كاني مجرد بلا بدن
عري عن الملابس الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي لا اتعقل غيرها ولا انظر فيما عداها
وخارجا عن سائر الاشياء فحينئذ ارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن

العجيبة الغريبة الانيقة ما ابقى متعجبا حيران باهتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحاني
الشريف الكريم واني ذو حيوة فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم العالية
الالهية والحضرة الربوبية فصرت كاني موضوع فيها معلق بها فاكون فوق العوالم
العقلية النورية فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف وارى هناك من البهاء
والنور ما لا تقدر الالسن على وصفه والاسماع على قبول نعته فاذا استغرقني ذلك الشأن
وغلبني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله سقطت من هناك الى عالم الفكرة فحينئذ حجبت
الفكرة عني ذلك النور فابقى متعجبا اي كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف
رايت نفسي ممتلئة نورا وهي مع البدن كهيئتها فعندها تذكرت قول مطريوس امر بالطلب
والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلي وقال شارع العرب والعجم
يعني رسول الله عليه صلوات الله ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور لو كشف عن وجهه لاحرقت سبحات
ما ادرك بصره وفي رواية سبعماية حجاب وفي اخرى سبعين الف حجاب من نور وفي حديث
ابي امامة الباهلي ان جبرئيل قال يا محمد اني دنوت من الله دنوا ما دنوت قط قال كيف
كان يا جبرئيل قال كان بيني وبينه سبعون الف حجاب من نور وفي حديث ابي موسى
حجابه النور لو كشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وفي رواية
من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذات الازلية التي اذا
رآها الملائكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله وعظمته ولما تحيرت البصائر والانظار
وارتجت طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه واشعة عزه وسلطانه فكانت

وجه

الانوار كالحجب التي تحول من العقول البشرية وما ورآءها لو كشفها عن وجهه اي ذاته فتجلى بما وراءها
لاحرقت عظمة جلال ذاته وافنت ما ادركه بصره من خلقه لعدم الطاقة وهو بعد في الدنيا
منغمس في الشهوات متألف بالمحسوسات محجوب بالشواغل البدنية والعوائق الجسمانية
عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها والغرض من ايراد الحديث ان
هذه الحجب النورية هي الانوار المجردة من العقول والنفوس وهي كثيرة بل غير متناهية لان العقول
على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية والمراد من
الحجب الظلمانية على ما في الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية واوحى اليه
اي اوحى الله الى الشارع يعني محمدا عليه السلام الله نور السموات والارض لا بمعنى انه
منورهما على ما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه بل بمعنى انه محض النور البحت
وان سائر الانوار رشح من نوره وقال اي النبي عليه السلام ان العرش من نوري اما العرش
العقلي وهو العقل الاول والنفسي وهو نفس الفلك الاول فظاهر انهما نوران فائضان من نوره واما
الجسماني وهو الفلك الاعظم فلانه من بعض الانوار المنتهية اليه بتجلي الوجود على الحقيقة من نوره
تعالى ومن الملتقط من الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور اي لا
يحيط بنورك شيء من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء بنورك
اهل الارض يا نور كل نور خامد لنورك كل نور اي من الانوار المجردة العقلية
ومن الدعوات المأثورة اسالك بنور وجهك الذي ملأ اركان عرشك فنور وجهه هو حقيقة ذاته
الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية التي هي عبارة عن اركان العرش

ولثُ اورد بهذه الاشيا لتكون محجبة اي على الواجب والعقول وان كلها انوار مجردة
بل نبهت بها اي بهذه الاشيا على نورية الواجب والعقول وكثرتها تنبيها
والشواهد اي على ما ذكرنا من نورية عالم العقل وكثرته من الصحف اي المنزلة على الانبياء
عليهم السلام وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى اي كثرة فلهذا اكتفينا بذكر البعض واعرضنا
عن الباقي قاعدة في بيان جواز صدور البسيط عن الكوكب النور القاهر اي العقل يجوز
ان يصدر باعتبار اشعة وهي الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخر امرا لا يماثله
بل يصير ربما يصدر من بعض الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية العالية من القواهر وما يصدر
منه هو ما في الطبقة العرضية السافلة الحاصلة من العالية من ذاته وباعتبار انوار كثيرة
شعاعية فيه فيصير اي تلك الانوار كجزء للعلة لانها المجموع المركب من الذات والاشعة
التي فيها فيحصل من المجموع المعلول مخالفا له اي في البساطة والتركيب لتركب العلة
من ذات القاهر الاعلى الطولي ومن الانوار الاشعة التي فيها وبساطة المعلول الاسفل العرضي
اذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر بسائط صدرت عن علل مركبة بحسب الاعتبار بسيطة
بحسب الذات واعتبر بصدور شعاع وحداني عن نير بذاته يستنير باشعة عرضية ثم يصير
البسيط الصادر بما قبل من الاشعة مركبا يصدر منه بسيط الى ان ينتهي النقص في الجواهر
النورية النازلة بحيث لا تقتضي صدور نور منه كما تقدم بيانه والى هذا اشار بقوله ثم
المعلول يقبل اشعة اخرى مما قبل علته اي من الاشعة التي قبلها علته وزيادة شعاع من علته
فيحصل من هذا المجموع المخالف للمجموع الاول معلول آخر مخالف لعلته فتقع اختلافات كثيرة

في القواهر لا في حقايقها بل في امور خارجة عنها لما علمت ان النور كله حقيقة واحدة لا تختلف
الا بالكمال والنقص والامور الخارجة كقوة النور وضعفه اذ نور العلة اشد من نور المعلول
وكذا الاشراقات الواقعة عليها تختلف بالشدة والضعف بحسب قوة الذوات النورية
في افاضة الاشعة وشدة قبولها للاشراقات العقلية فتختلف القواهر عن هذه الجهات
وامثالها ويكون الاختلاف بينهما بعد الاشتراك في الحقيقة النور كاختلاف اشخاص النوع
بالعوارض وفي قوله ويجوز ان يحصل من مجموع امور غير ما يحصل من افرادها نظر لان الامور
اما ان يكون متفقة الحقيقة اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير اما ان يكون المغاير في الحقيقة
اولا والاول ممتنع لا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع امور متفقة
الحقايق وبين الحاصل من افرادها والثلثة الباقية يجب لا يجوز اما الثاني فلوجوب التغاير
بين هذين الحاصلين ولو من وجه واما الثالث فلوجوب تغاير الحقايق بين الحاصل من مجموع
امور مختلفة الحقيقة والحاصل من بعضها واما الرابع فلوجوب التغاير الاعتباري بين هذين
الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع انه لا يتم لا مدخل له في المقصود ظاهرا فليحقق اللهم
الا ان يريد بالجواز الامكان العام فيتم والظاهر ان المراد انه يجوز ان يحصل من مجموع امور
اثر غير الاثر الذي يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما يتكلم فيه وعلى هذا انزول
النظر ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز
ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعة التي فيه نور مجرد او جوهر جسماني بسيط
فصل في بيان ان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين الاصنام نور متصرف ومنها ما لا

يتوسط بينهما ذلك ومن القواهر النازلة اي العقول السافلة ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار
العقلية تضعف بالنزول العلي وتشتد بالصعود المعلولي وانها كلما امعنت في النزول
قل نورها ونقص حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس فيكون
كانه نفس ناطقة وعلى هذا تتناقص الانوار في النزول حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية الى
ما لا يقوم بنفسه كالانوار العارضة وكما ان من النفوس ما احتاج اي في تعلقه بالبدن وتصرفه
فيه الى توسط الروح النفساني كنفوس الحيوانات ومنها ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك

كالنفس النباتية

لتعلقها بابدان النباتات من غير توسط روح نفساني ولا تظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط
دون الكامل بل الامر بالعكس لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هي الطف
منها واذ ذاك فيستحيل ان يتصرف في البدن من غير متوسط لان احدهما في غاية اللطافة
والآخر في غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية اذ لكونها اكثف لا تحتاج الى متوسط
ومن المعادن اي وكما ان من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان لانه ينبت في معدنه
وهو قعر البحر كاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه الهواء كان جمادا بل حجرا ومن النبات
ما قرب من الحيوان كالنخل لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع رأسه
او غرق في الماء ييبس ومن احتياج الاناث في كمال الثمرة الى القاح الذكور ومن ميل
كل واحد من الذكر والانثى الى الآخر حتى ان بعض النخيلات يميل الى نخل ولا تحمل الا
من طلعه وهو قريب من خاصية الالفة والعشق الذي بين الحيوانات وبالجملة لم يتق له
الا شيء واحد حتى يصل الى الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة في طلب الغذاء

وكان النبي عليه السلام اشار الى هذه المعاني بقوله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من
بقية طين آدم ومن الحيوان ما قرب من الانسان في كمال القوة الناطقة اي في التفهيم والتفهم وغيرها
كقوة المحاكاة الفعلية والقولية مثلا ونحوها وفي بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة و
الاول اولى كالقرد وغيره كالببغاء ونحوه لان القرد يفهم ما يشار اليه ويفهم بالاشارة
ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد والشطرنج ويقف على رؤوس الملوك بالمدية الى
غير ذلك مما يقرب به من الانسان من المحاكات الفعلية وللببغاء من المحاكات القولية
ولما بين من قوله ومن المعادن الى قوله كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة عالية متصل باول
المرتبة السافلة التي يليها وبالعكس استنتج منه وقال فالطبقة العالية نازلها يقرب من
الطبقة السافلة والطبقة السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ومنها
الانوار المتصرفة اي النفوس البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبياء
والحكماء المتألهين وفي النزول منها ما كاد يكون لبعض البهائم اي لنفس بعض البهائم وفي بعض
النسخ لبعض البهائم اي ما كاد يكون نفسا لبعض البهائم واما قوله فمن القواهر النازلة
وهي العقول السافلة ما كاد يكون نورا متصرفا اي نفسا متصرفة في الصنم المتعلق به
ولا يستحق ان يكون دونه مجرد آخر يتصرف اي في ذلك الصنم المتعلق به بل يكون هو
كالمتصرف فيه لنقص في جوهره فهو نتيجة لقوله وكما ان من النفوس وتقريره ان يقول
وكما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج
الى ذلك كذلك القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب انواع الحيوان و

النبات والجماد والاجسام منها ما يحتاج في اعتنائه بالاصنام لكماله الى متوسط نفض عنهم
هو نور مجرد آخر متصرف في تلك الاصنام وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
المتوسطة بين هذه الاصنام وارباها من القواهر النازلة ومنها لا يحتاج في الاعتناء
بالاصنام لنقصه الى متوسط كارباب اصنام البسائط العنصرية والمركبات الجمادية
وهذا القسم هو المذكور في الكتاب فكانه قال وكما ان من النفوس كذا فمن القواهر النازلة
كذا والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراق الا ان الضعف
الذي في الجوهر اي بسبب النزول وكثرته لا ينجبر بالنور المستعار وفي بعض النسخ
المستفاد اي من اشراقات الانوار العوالي عليه لا سيما اذا كان ذلك النور
اي الذي عليه الاشراقات من العوالي فانه اولى بان لا ينجبر بالنور العرضي لعلة في العوالي
لانه انما يتكثر في السوافل كما علمت فالانوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها اي فقط دون
تصرف بواسطة متوسط متصرف والافالتي توجب غيرها من الانواع لها عناية بها
ايضا ولهذا افسر بقوله اي بينها وبين صنمها واسطة اخرى مثل النور المتصرف لنقصها
وقصورها عن افادة نور مجرد وذلك لضعف نورتيها عن افادة نور متصرف في صنمها
ولعدم استعداد الصنم ايضا اي لقبول تصرف النور المتصرف لتوقفه على مزاج خاص هو
يتوقف على العناصر والجمادات المركبة وكذا غيرها اي غير العناصر من مركبات الجماد
وحكمها حكم العناصر مما ذكر **فصل** في بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس
وان لا يؤثر في الحقيقة الا الله تعالى ولا تظن ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات

اى من العقول والنفوس طها مقدارا اذ كل متقدر برزخي اى جسم برزخي وكل ما هو كذلك
فلا يدرك ذاته لما سبق من ان شرط ادراك الشيء لذاته تجرده عن المواد وقيامه
بالذات بل هي اى الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه
ووجودها نفس ظهورها المعنوي وكلها مشاركة وفي بعض النسخ متشاركة في الحقيقة النورية
كما عرفت والتفاوت بينها بالكمال والنقص ومنتهى النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه
بل يكون هيئة في غيره كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع من يقول وهم جماعة المشائين
ان النور كيفية وعرض ههنا اى في عالم الاجسام فانوار الكواكب والنيران اعراض قائمة بمحالها
فكيف يقوم بنفسه اى مع كونه عرضا ولو استغنى شيء من النور عن المحل لاستغنى الجميع لاشتراكه
في الحقيقة النورية فانه اى فان هذا التشنيع لا اصل له اذ الاستغنا للنور اى لبعضه انما هو لكماله
وكماله بجوهره اى بسبب جوهريته وغاية نقصه بالعرضية اى بسبب عرضيته والاضافة الى المحل
فلا يلزم من نقص شيء كالنور العارض لنقصه بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه كالنور التام
بذاته المشارك للعارض في كونه نورا مع كماله بالجوهرية فاذن التفاوت اى بين المتشاركات
في شيء قد يكون بالمقدار وذلك اذا كان الاشتراك في الجسمية وقد يكون بالعدد وذلك اذا
كان الاشتراك في الحقيقة النورية ونحوها فالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار
الكبير والصغير بالكمال والنقص ايضا مما يؤكد ان التفاوت بين الانوار بالاشدية والكمال
قوله والنور المصباحي لما كان مقدار حامله وهو الفتيلة بل الصنوبرة اصغر من مقدار
حامل شعاعه وهو جدران البيت وسقفه وارضه وحوامل الشعاع قد يكون اكثر عددا منه اى من

في النوع وقد يكون بالاشدية والكمال
وذلك اذا كان الاشتراك

حامل النور المصباحي كالجدران المذكورة فكونه اى كون النور المصباحي موجبا للشعاع
ثابت وحاصل على اى وجه يفرض اى سواء فرض ان موجب تلك الاشعة المتعددة
الصنوبرة او العقل الفايض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبرة لقبول الاشعة وكيف
ما كان فالنور المصباحي له مدخل في وجود الاشعة المتعددة وفي نسخة فيكون موجدا للشعاع
وفي نسخة فيكون موجبا للشعاع على اى وجه يفرض والتفاوت النورية اى بين العلة والمعلول
المذكورين ليست الا بالاشدية والكمال فان النور المصباحي اشد واكمل من الاشعة الجدرانية
لا لانه اعظم مقدارا منها واكثر عددا ليتوهم ان التفاوت بينهما بالمقدار والعدد ولاستحالة
ان يكون التفاوت بينهما بذلك لان هذه الانوار ليست اجساما ليكون التفاوت بينها
بالمقدار ولا من نوع واحد ليكون التفاوت بينها بالعدد بل بالاشدية والاضعفية كما ذكرنا
واذا ثبت ان التفاوت بين الانوار ليس الا بما ذكرنا فنور الانوار لشدته وكمال نوريته لا
تناهي فلا يتسلط عليه بالاحاطة شيء اى من الانوار المجردة لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل
كنسبة هذه الشمس الى عالم الحس من حيث انه لا انور منه هناك كما لا انور منها ههنا لا من
حيث الشدة والقوة لتناهيهما في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار وكما ان ههنا ترتب
الانوار العرضية من الشمس الى اضعف الثوابت نورا فكذا هناك ترتب الانوار الذاتية
من نور الانوار الى ادون العقول نورا واحتجابه انما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه
كاحتجاب الشمس من الخفاش والاجهر ونحوهما ولا تخصص لشدته اى شدة نور الانوار
عند حد يمكن ان يتوهم وراءه نور فيكون له حد وتخصص يستدعي المخصص وقاهر له يقهره على ذلك

الحد فلا تجاوز منه وهو محال بل هو القاهر بنوره لجميع الاشياء كانت انوارا قاهرة او نفوسا
مدبرة او غيرهما ولانك قد علمت ان صفاته الحقيقية غير ذاته الواحدة من جميع الوجوه
وهي النورية المحضة والظهور الصرف فعلمه نورية وقدرته ايضا نورية وقهره للاشياء
والغا عليه من خاصية النور وهي افاضة الشعاع عنه والتنوير واما الانوار القاهرة
من المقربين فانوارها متناهية اعني بالنهاية ان يكون الشيء وراءه ما هو اتم منه وهي غير
متناهية الشدة اعني ان لها صلوحا ان يحصل منها آثار غير متناهية فانا سنبرهن
على دوام البرازخ اي الفلكية والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية العدد
وهي من آثار العقول فتكون آثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور المدبر اي النفس فلكية
كانت او انسانية تجب نهاية آثاره فانه ان كان غير متناهي القوة ما الجنس في علايق
الظلمات اي الاجسام المتناهية الذوات لتناهي الابعاد ومتناهية حوادث القوى والشوق الطبيعي
لتناهي اصناف الشهوة والغضب وحوادثهما وما جذبها اي ولو كان النفس غير متناهي
القوة ما جذبها شواغل البرزخ عن الافق النوري الذي لا نسبة لهذه الاجسام الحسية
اليه فان ذوات العالم النوري اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم واجل
فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفة اي الفلكية ليست لان قوى نفوسها
غير متناهية بل ذواتها انما تكون بمدد من الانوار القاهرة ولها القوة الغير المتناهية وهو
كال نورانيتها واذا كان كذا وهو ان الانوار القاهرة غير متناهية القوة
فنور الانوار وراء ما لا يتناهى وهو الانوار القاهرة ذوي القوى الغير المتناهية

بما لا يتناهى لما علمت ان كماله نوريته لا تتناهى ولما كان لقايل ان يقول غير المتناهي لا يتطرق
اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان يكون نور الانوار ما لا يتناهى بما لا
يتناهى قال وغير المتناهي قد يتطرق اليه التفاوت كما بيناه من قبل من المآت والالوف الغير المتناهية
مع تفاوتهما وكل واحد من الانوار المدبرة في البرازخ اي الفلكية تمد صاحبه وهو النور القاهر
الذي هو صاحب الصنم بالشوق والعشق كما يحرك العاشق معشوقه والنور والسرور الى غير
نهاية وهو الموجب للحركة فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم يكن متحركة بذواتها
فهي محركة بالشوق والعشق كما يحرك العاشق معشوقه وان لم يتحرك ولوصول الفيض العقلي
والاشراق الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل باجرامها وهو اي النور القاهر
لا ياخذ المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض من البعض على سبيل التجدد كما تبين عليه
ان في عالم القواهر لا يتصور التجدد وهو ان يحصل لهم شيء لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة
من نور الانوار ومن البعض الى البعض دايم مستمر الوجود على وتيرة واحدة واعلم ان
تضاعيف الاشراقات اي العقلية لا بد منه ونسبها اي ونسب الاشراقات او تضاعيف
نسبها لا بد منه ايضا وفي بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذا النسب بقوله ولست ادعي
ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته وانما كان لا بد منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية
والمثالية وما بينهما من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام
الغريب يستدعي وجود موجبها في العالم العقلي وهي تكثر الاشراقات وتضاعيف نسبها
على الترتيب الفاضل العجيب والنظام الكامل الغريب ولست ادعي ان جميع

النسب اى العقلية محصورة فيما ذكرته بل هناك اى فى العالم العقلى والصنع الربوبى
عجايب لا يحيط بها عقول البشر مادامو متصرفين فى الظلمات وهى الابدان الظلمانية والعلايق الجسمانية
وكل ما فرض من العجايب اى فى هذا العالم فان هناك الطف واعجب من ذلك ومن الادلة
على ان هناك اعجب من ذلك هو انا عرفنا هذا القدر اى من كيفية فعل نور الانوار وتدبيره
المتقن وتنظيمه المحكم بافكارنا على ما اشرنا اليه فلو كان هناك هذا اى هذا القدر الذى
عرفنا بافكارنا واشرنا اليه فحسب لكنا قد احطنا ونحن فى الظلمات كالعلايق الجسمية و
العوايق البدنية بتدبير نور الانوار بنيا ساتنا واستنباطاتنا وهو محال بل كوننا فى الظلمات
مانع عن المشاهدة ورؤية العجايب ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق
بعالم الحس وعلايق الجسم فقد طمع فى غير مطمع فان الغايص فى قعر البحر لا يرى السماء كما
يرى من هو فى الهواء وما ذكرنا اى من النسب والترتيب وتدبير نور الانوار انموذج
من ذلك والا فالاحاطة بها ونحن فى عالم الغربة من المستحيلات واعلم انه لم يتصور استقلال
النور الناقص كانوار الكواكب وغيرها بتاثير آثاره كالنار وغيرها فى مشهد
اى حضر نور يقهره كنور الشمس دون غلبة النور التام عليه اى على ذلك الناقص فى
نفس ذلك التاثير اثاره كالنار وغيرها واعنى بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب وغيرها
قصور تهاغير محسوسة مع وجودها فى نفس الامر وغير ممكنة من فعل فى هذا العالم
عند غلبة نور الشمس عليها فكان الفعل بالحقيقة للشمس ولان العوالم متناسبة فنور الانوار
لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهر الكل ما دونه من الانوار هو الفاعل الغالب

١٩٤

مع كل واسطة والمحصل منها اى من الواسطة فعلها والقايم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة
التى هى اشعة ذاته لانها بالحقيقة شروط الفعل ودون الواسطة فهو الفاعل بذاته على الحقيقة
اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه فما عداه اشعة الضعيفة المقهورة لانواره
المسعه ليس له ثان اى فى الوجود وليس فيه ثان ثانه منه المبدأ واليه المنتهى على انه قد
يتسامح فى نسبة الفعل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز
لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله

المقالة الثالثة فى كيفية

فى كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلوية اى الفلكية لانه يتكلم على شى منها فى المقالة
الثالثة وفيه فصول

فصل

فى بيان ان فعله ازلى وان العالم قديم واعلم ان العالم
عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول والافلاك ونفوسها الناطقة
وكليات العناصر والى محدث وهو سوى هذه الاربعة وما يلزمها لزوما اوليا
بحركة السرمد والزمان والمراد من كون العالم قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية
قديمة لا ما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل
منهم شى بعد ان لم يحصل اى من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر ولوازمها
المذكورة والا انتقضت الدعوى بالحوادث فانها صادرة عنهم بعد ان لم يصدر و
لكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله الا على ما سنذكره اى فى الفصل الثالث
من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجدد لتجدد
الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل تاما وتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد

المقالة الثالثة

انهم لا يؤثرون فی العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين فی شی منه بل تأثيرهم ازلی وتعبر الفلاسفة
عن هذا المعنی بانه جل وعلا لا يتعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة فان كل ما لا يتوقف
ای وجوده علی شی كالعالم الذی لا يتوقف وجوده علی شی سوی الواجب لذاته اذا وجد ذلك
الشی وهو الواجب الدائم الوجود وجب ان يوجد ای العالم ولان الواجب ازلی
يكون العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة والا فهو مما لا يتصور وجوده
ای ان كان ممتنعا او توقف علی غير ای ان كان ممكنا لاستحالة ان يكون واجبا فما كان هو الذی
توقف عليه وقد فرض ان التوقف عليه وهو محال وكل ما سوی نور الانوار
ای من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف علی غيره كما يتوقف شی من افعالنا علی وقت
او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه مدخلا فی افعالنا ولا وقت مع نور الانوار متقدما
علی جميع ما عدا نور الانوار حتی يقال ان ايجاده العالم توقف علی ذلك الوقت
وفی بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم علی جميع ما عدا نور الانوار والاول
اظهر واولی لان هذا لا يحتاج الی تقدير دونه فان نفس الوقت من الاشياء التی هی غير نور
الانوار وهو متأخر عنه لانه منه لا انه معه واعلم ان القول بالصفات القديمة من الحيوة
والعلم والقدرة والارادة الزائدة علی ذاته تعالی علی ما يقول بها الاشاعرة وان كان
باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته فانه ثبوته له تعالی لا تقدح فيما نحن فيه كما ظن القوم
من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها اذا
كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل علی غيرها وجب ان يدوم بدوامها والی

والی هذا اشار بقوله فلما كان نور الانوار وجميع ما يفرضه الصفاتيه ای الاشعرية ومن يجری مجريهم
صفة دائمة لانهم قائلون بقدمها فيدوم بدوامه ای دوام جميع ما يفرضه
الصفاتيه تامة ای الذی يحصل من الجميع لعدم توقفه علی امر منتظر ولا يمكن فی العدم البحت
ای الصرف فرض تجدد ای تجدد حال يكون الاولی به ان يصدر عنه شی او بالشی ان يحصل
عنه لعدم الاولوية فی العدم الصرف مع ان كل ما يتجدد فيعود الكلام اليه لان كل ما يتجدد حال
مالاجله التجدد فی استدعائه مرجح حادث فان كل ما يدعی من الامور التی لاجلها حدث
العالم بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او زوال مانع او تعلق
علم او حضور مصلحة او ای شی كان فان الكلام فی حدوثه واستدعائه لمرجح آخر حادث
كالكلام فی حدوث العالم نفسه واستدعائه لذلك فلا تقف تسلسل الحوادث المتعاقبة
عند حد لا يتقدمه حادث آخر وعلی هذا ولم يكن العالم ازليا كانت الحوادث غير متناهية
فی الازل فلزم من عدم ازلية العالم ازليته وكل شی لزم من عدمه ثبوته فعدمه باطل
فعدم ازلية العالم باطل فازليته حق وهو المقصود واليه الاشارة بقوله فنور الانوار
والانوار القاهرة ظلالها ای الافلاك وكليات العناصر واضواؤها المجردة
ای النفوس الفلكية الناطقة دائمة ای ازلية واما ان الانوار القاهرة كذلك فلان تاثيره
فی المعلول الاول لابد وان يكون ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع والثانی
باطل والا لما وجد فتعين الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان لم يتوقف علی غير
ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة التامة وان توقف

على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل الثاني وقس الثاني عليه وعلى هذا
يدوم العالم اعني الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع دوام الواجب ولا يلزم من
دوام الشيء مع الشيء تساويهما وعدم اولوية احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية على ما يقوله
المتكلمون من ان العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال فان دوام اثر الشيء
مع الشيء لا يقتضي ذلك واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم معه وهو المراد من قوله
وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع وكلما يدوم النير الاعظم
يدوم الشعاع مع انه منه فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع انه منه ولا يلزم منه
محال على ما ظن **فصل** في بيان ان كل حادث زماني وهو ما يتقدم عدم زماني
عليه يسبقه حوادث لا الى اول وقدم عليه تعريف الحركة فقال كل هيئة لا يتصور ثباتها
اي نظرا الى ماهيتها لا الى غيرها على ما يقوله بعيد هذا بسطرات وما يجب فيه التجدد لماهيته
انما هو الحركة هي الحركة وهو تعريف مطرد ومنعكس لان الموجودات الممكنة تنحصر عنده في
خمسة اقسام الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها لا
يتصور ثباتها ما هو ثابت من الكم والكيف والاضافة وخرج الزمان الذي هو من اقسام
الكم لانه وان كان ايضا هيئة لا يتصور ثباتها ولكن لا لماهيتها وذاتها بل لغيرها وهو محله
الذي هو الحركة لما ستعلم ان الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزاؤه الفرضية معا
وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث تثبت
اجزاؤها الفرضية معا وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث اي زماني وكل حادث

اي زماني اذا حدث فشيء مما يتوقف عليه سواء ذلك الحادث الزماني حادث اي زماني وهذا
الخلاف الحادث الذاتي وهو الذي يتقدمه عدم ذاتي كالممكنات القديمة فانه لا يلزم
من حدوثه ان يكون شيء مما يتوقف عليه حادث زماني ولا تقتضي الحادث وجوده بنفسه
اذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح وهو
ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثم مرجحه ان دام مع جميع ما له مدخل
في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا ولما كان حادثا فشيء مما يتوقف عليه هذا الحادث حادث
ويعود الكلام الى ذلك الشيء اي الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون
ممكنا محتاجا الى مرجح آخر حادث لا تقف عند حد فلا بد من التسلسل اي تسلسل
الحوادث لا الى نهاية والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها اي وجود آحادها محال
لما عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة معا فلا بد من سلسلة غير متناهية
لا تجتمع آحادها ولا ينقطع والا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع
واذا كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما
فينبغي ان يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد لماهيته وهو احتراز عن الزمان
لما عرفت انما هو الحركة فيجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع لكن الحركة المستقيمة
منقطعة لتناهي الابعاد وهو المراد من قوله وللحركات المستقيمة حد اذ البرازخ الغير المتناهية
غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاقب
لا للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون فانه غير جازم بصحته

خل

على ما ذكر فى المطارحات بل لقوله وتعلم ان البرازخ لا تتحرك بطبعها الا لفقد ملايم هو حيزه الطبيعى للبرهان الدال على ان كل جسم طبيعى له حيز طبيعى يلايمه ولا يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا وصل اليه وقف لملازمته الى حين ما يعارضه قاسر حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلايمه ويترجح وجوده اى وجود البرزخ له اى لذلك الملايم فلا يتحرك اذ لا يطلب ما لا يترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها الطبيعية والقسريات من الحركات اما من الطبع او الارادة وذلك انما يتصور فى الاجسام العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر فى العلويات وكل واحدة منهما متناهية اما القسرية الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر صغير تحركه الهواء مع قسرا الى فوق او فوق الماء موضوع عليه حجر عظيم تحرك الهواء معه قسرا الى تحت وامثالهما فلتناهى الحركات الطبيعية لانها لا تتجاوز المركز والمحيط واما الصادرة عن الارادة فلقوله وستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون له حركة ارادية اى من انواع الحيوان لا يحتمل الحركة الدائمة لتوقفها على دوام البرزخ ولا بقاء لبرزخه دائما لوجوب تحلل هذه التراكيب اى العنصرية فلجميع حركات ما تحت الافلاك منقطع ولما وجب اى بالبرهان السابق استمرار حركة دائمة لا تنقطع لتكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان تكون تلك الحركات للعنصريات فهى للافلاك وتكون دورية لاستحالة ان تكون مستقيمة لما سبق واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما فيها وهو العالم الجسمانى بالانسان الكبير توهموا الفلك انسانا مضطجعا

١٩٧

الشرق

على قفاه راسه الى جهة الجنوب وهو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو وجنبه الايمن الى والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء الظاهر وخلفه الى الخفى والى هذا اشار بقوله وقد يكون للافلاك بحسب مبدا حركتها المفروض الى الشرق ومنتهى حركاتها الى الغرب واضافاتها اى الى سمتى الراس والقدم والشمال والجنوب يمين وهو الجانب الشرقى لظهور قوة الحركة منه كما فى الانسان ويسار وهو بعكس ما قلنا وغير ذلك من الجهات اى الفوق والتحت والقدام والخلف على ما قررنا وتتغير فيها اى فى الافلاك نقط الاضافات الى الموجبة للجهات الست اما بالنسبة الى الشرق والغرب والشمال والجنوب وسمتى الراس والقدم او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما ذكرنا ولولاها لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك وفى بعض النسخ وتتغير فيها نقط الاضافات اما الان مشرق كل نقطة على الارض هى مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقى عليه واما الان تلك النقط تتغير بحركتها فتصير النقطة التى فرض تغير اليمين بها قداما ثم يسارا ثم خلفا فصل نكتة فى ان حركات الافلاك دورية فانه يتم الدورة فى كل يوم وليلة وانها علة حدوث الحوادث وان الافلاك لا تتكون ولا تفسد وانها فى حركاتها وقياساتها متشبهة بمناسبات الامور القدسية وشرع فى بيان واحد واحد على الترتيب فقال واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية ولو رجعت اى الى المشرق بعد غروبها قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها وتعلم ان النهار ليس الا من طلوعها لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها فسمى النهار وليس كذا

وتوهموا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه

فيسمى اليمين جهة مبدا الحركة [illegible] جهة اليسار [illegible] وبهذا يسمى [illegible] الفلك لا [illegible] من [illegible] كذا

الا انا نری انها اذا غربت لم ترجع الا بعد مدة تقطع فيها النصف الآخر من الارض الذی
تحتنا فحركات الافلاك دورية تامة وهو المطلوب الاول وعلمت وجود المحدد وان السفل
بالمركز ای يتحدد بمركزه كما ان العلو يتحدد بمحيطه والارض عنده ای عند المركز بحيث ينطبق
مركز ثقلها عليه لازمة له غير مفارقة عنه ولو جاوز المركز من ای جانب فرض كانت قاصدة الی العلو
لان المتحرك عن المركز الی ای جانب كان قاصد جهة العلو كما ان المتحرك الی المركز كيف كان
قاصد جهة السفل ولا يلايمها ای العلو الارض لان الملايم لها هو السفل دون العلو وسياتيك
كيفية امره ای امر العلو من انه لا يلايم الارض والسفل من انه يلايمها وجميع الحوادث
التی عندنا ای فی عالم الكون والفساد من وجوب الحرارة واستيلاء البرد وقلة
النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف ماسكة الاوراق فی الشتاء و
ضد الجميع فی الربيع وكذا اشتداد نشو البطيخ والخيار والقثاء وكثرة مد البحار عند زيادة
نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه الی غير ذلك مما هو مذكور فی كتب احكام النجوم
وهی آثار حركات الافلاك وهی وفی نسخة فهی وهذا اولی علة الحدوث وفی بعض النسخ
الحادثات وهو المطلوب الثانی ولا يقع الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من البسايط
والا لزم التخلل وعدم دوام الحركات والحدوث الموجب لتقدم حركات لان كل واحد من الكون والفساد و
والتركيب من البسايط حادث لابد له من علة حادثة والحوادث انما تكون من حركات
الافلاك ويلزم من حدوث الموجب لعدم الافلاك وجودها وهو محال فالافلاك
لا تتكون ولا تفسد وهو المطلوب الثالث واعلم ان الافلاك فی حركاتها ومناسبات

حركاتها ومقابلاتها ای مقابلات كواكبها وغير ذلك ايضا ای من المقارنات والتربيعات
والتثليثات والتسديسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية
متشبهة بمناسبات الامور القدسية ای الانوار المجردة العقلية والاشعة الانوار القاهرة
وتلك مناسبات عقلية متناهية متعينة مترتبة مضبوطة محفوظة كما ان الذوات العقلية
وهياتها واحوالها كلها متناهية متعينة مترتبة محفوظة وكما ان الذوات العقلية مع هياتها
علة للذوات الجسمانية وهياتها كذلك المناسبات العقلية التی بين الانوار المجردة و
اشعتها علة للمناسبات الجسمانية التی بين الاجسام وهياتها وعلى هذا كلها فی العالم
العقلی يسری الی العالم الحسی والمثالی علی مناسبات محفوظة وبالجملة العالم الجسمانی يحذو حذو
العالم العقلی فهو ظله والظل تبع للمظل فكل حادث حدث لابد له من علة حتی ينتهی الامر
فی الاخير الی انه اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية التی يستخرجها الافلاك باستخراج
الاوضاع بالحركات فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية فلابد وان يفيض
العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية الجسمانية المناسبة لما تقتضيه تلك
الحركة علی كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية والجسمانية فيحدث تلك
النسبة علی ما تقتضيه الفاعل والقابل وهو انما يستعد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب
فی الاجرام الذی الاوضاع المختلفة وهو المراد من تاثير الاجرام الفلكية ولم يمكن لها ای
للافلاك دفعة واحدة الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع البعض كالمقارنة
مع المقابلة وغيرها والكواكب كل منها تحجب بعضها عن بعض ای لكثافتها فلا يمكن مقابلة بين الكل

اى كل الكواكب وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع اى جميع الكواكب كما فى عالم القواهر اذ فى البرازخ
ابعاد وحجب بخلاف عالم القواهر الذى لا بعد فيه ولا حجاب فخطت اى الافلاك
ذلك اى الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات كما قررنا على سبيل
البدل حتى تصير آتية فى الاكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب و
الاستيناف وذلك لان الافلاك اذا اخذت فى الحركات من اول الدور محصلة للنسب العقلية
التى تريد استيفاءها بينها شيئا فشيئا على الترتيب العقلى الذى فى الانوار
المجردة واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التى تمكن التشبه بها
وسبطت باسرها الى العالم الجسمانى ويتم ذلك فى الالوف الجمة العظيمة قامت القيامة
اى الكبرى والا من مات فقد قامت قيامته لكنها الصغرى ثم يستانف الافلاك دورا
آخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى تاتى عليها مرة
اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات
على التدريج استانفت دورا آخر هذا مذهب الاشراقيين وليس اى الامر فى حركات
الافلاك على ما تفرضه اتباع المشائين من ان لكل فلك فى حركاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه
اى بعقل نورى مجرد فان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة والغرض اى من حركة الافلاك
اى فى كتبهم على ما صرحوا به اى ليصل اشعة المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم ووقطا
على النسبة الفاضلة العقلية ويظهر به انواع الكائنات لكن حركات الكواكب مختلفة
وكذا احوالها فالكوكب تارة راجع وتارة مستقيم وتارة فى الاوج وتارة فى الحضيض فكيف يكون اى هذا

الاختلاف الكثير تشبها بشىء واحد هو عقل مجرد وهم اى اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات
اى بالاشراقات الكثيرة العقلية المقتضية لكثرة الانوار العقلية وكثرة مناسباتها
كما يقول به الاشراقيون لكثرة المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذى فى
احوال الكواكب تشبها بها لا بشىء واحد فيتكثر عليه يكيف كما تقدم فليس اذن حركاتها
اى حركات الكواكب على اختلاف احوالها اى من الرجوع والاستقامة والوقوف و
السرعة والبطوء وكونها فى الاوج او الحضيض الى غير ذلك الا اى الا تحصيلا
لمناسبات اشعة اى نورية وانوار اى عقلية فى المعشوقات اى القاهرة وليست نسب
بعضها اى بعض الكواكب الى بعض الا تابعا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض حتى ياتى اى وليس
حركة الكواكب الا تحصيلا لمناسبات بين القواهر على الوجه الافضل بالترتيب والتدريج
حتى ياتى فى الاكوار والادوار على النسب القاهرية التى يمكن التشبه بها اذ ليس كل نسبة
قاهرية يمكن للكواكب التشبه بها بل قد وقد ثم اى بعد تمام الدور باستيفاء النسب العقلية
وقيام القيامة يستانف اى الكواكب تحصيل تلك النسب مرة اخرى من اول الدور
اى آخر ما قررنا والمشاؤون فى هذه التشبهات اى العقلية كنسبة الاصنام باربابها و
تشبه الافلاك بالقواهر فى تحصيل مناسباتها اعترفوا بضرب من المثال الذى ردوا
فيه على المتقدمين القائلين بالاصنام واربابها وهو ان اشخاص كل نوع امر واحد عقلى
يطابقها هو مثالها وصورتها لا شعار ذلك بان يكون لكل فلك امر عقلى هو مثاله الا انه
غير قائم بذاته كما هو عند القائلين بارباب الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم.

والجواب عنه وتمايل على كثرة المعشوقات اى العقلية سوا ان معشوق الافلاك فى حركاتها لو كان واحدا
لتشابهت الحركات اى فى الجهات وليس كذا او ليعلم انه ان كانت البرازخ العلوية اى الافلاك بعضها
علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها بالعلل اذ فى طبيعة المعلولات التشبه
بعللها فيما امكن عاشقة لها اى لعللها وليس كذا اذ لو كان كذلك لتشابهت الحركات
فى الجهات والمقدم باطل كالتالى

فصل

فى تتمة القول فى القواهر الطولية
والعرضية وفى ازلية الزمان وابديته وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم
العالم ولما كان للانوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها
وبينه فهى مشاهدة دايما مبتهجة به غاية الابتهاج لانه لا الذ واجمل من مشاهدة كماله ولا
ابهى واكمل من معاينة جماله وحصل اى والحال انه حصل منها اى من الانوار وفى اكثر النسخ
فيها والاول اظهر برزخ واحد هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب لفقر مشترك
اى بين تلك القواهر على ما سبقت الاشارة اليه والقواهر اى ولما كان القواهر التى اقتضت
العنصريات نازلة فى المرتبة عن القواهر العالية اصحاب البرازخ العلوية اى الافلاك لان
النوع كلما كان اشرف كان رب نوعه كذلك اذ شرف المعلول بحسب شرف العلة لكن
البرازخ العلوية لحيوتها ودوامها اشرف من العنصريات الميتة او غير الدائمة فيكون اربابها
اعلى رتبة من ارباب العنصريات وحصل منها اى والحال انه حصل من القواهر التى اقتضت
العنصريات برازخ خاضعة للبرازخ العالية متاثرة عنها طبعا ولها اى للبرازخ الخاضعة
وهى العناصر مادة مشتركة اى من جميع الصور العنصرية تقبل الصور المختلفة اى التى للعنصريات

وكان اشتراك القواهر فى الفقر اقتضى البرزخ المشترك وفى نزول رتبة المادة المشتركة
فكذلك اشتراكها فى الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به تقتضى اشتراك حركات
برازخها ايضا فى الدورية فلهذا استنتج مما تقدم قوله فالحركة اى حركات الافلاك
ايضا مشتركة فى الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الاعلى وهى متفرقة فى الجهات لاختلاف
معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة الاشتراكات بازاء الاشتراكات فى السموات والارض
فان الاشتراكات العقلية فى الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية فى استدارة
الحركات والمادة الخاضعة فى العنصريات والافتراقات بازاء الافتراقات فان الافتراقات
العقلية بين القواهر فى شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وتنزلها بازاء الافتراقات من
اختلاف الحركات فى الجهات والصور فى العنصريات والمتفرقات اى من الانوار
المجردة بسبب شدة النور وضعفه بازاء المتفرقات اى من العنصريات المختلفة
بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول فحصلت جهات
الفيض كثيرة متناسبة اما الكثرة فلكثرة الاشتراكات والافتراقات مع ان
كلا منها جهة من جهات الفيض واما المناسبات فلان الاشتراك بازاء الاشتراك والافتراق
بازاء الافتراق وليعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض اى من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول
تقدم عقلى وهو الذاتى الذى هو افضل انواع التقدمات لا زمانى لان العلة مع
المعلول بالزمان وقبله بالذات والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها لانه اكثر
من قطرات الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال وليست هى اى القواهر

ذاتية في الطول فحسب بحيث يكون بعضها علة للبعض الى آخر المراتب بل منها اي من القواهر
ما هي متكافية اي في الوجود وليس بعضها علة للبعض بل عللها خارجة عنها فان الاعلين
اي القواهر الاعلين وهي ما في الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النورية التي في ذواتها
الشريفة او مشاركتها اي او بمشاركة بعضها اي بعض الاعلين مع بعض يجوز ان يصدر
عنها وجود انوار قاهرة متكافية ولولا ذلك اي وجود انوار متكافية من الطبقة العرضية
هي ارباب الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكافية ليس بعضها علة للبعض فان
تكافؤ المعلولات الجسمية يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية
فان كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والاعراض فهي آثار وظلال لانواع هيآت نورية
عقلية فاذا عدلت الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية لامر
من الامور الجوهرية او العرضية افاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد
هيأته العقلية المناسبة للاعداد الجرمي الشعاعي المناسب ايضا لسريان المناسبات
العقلية والمناسبات في هذا العالم اذ في كل نور مجرد مناسبات كثيرة تحصل في
كل شخص من رب صنمه بحسب استعداده بشيء من تلك المناسبات وبحسب كمال
الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام
من العجائب والغرائب فهو من العالم النوري المثلي وما يحصل من الانوار القواهر
عن القواهر الاعلين باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عال اي ولكل عال اشرف مما
يحصل من جهة الاشعة اي الاشراقية لان المشاهدة اشرف من الاشراق فيكون

ايطى

٧-١

اصول طولية
واصول عرضية

ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتباره وفي الاشعة مراتب ايضا وطبقات لاختلافها بالفاعل
والقابل كما علمت ففي القواهر اصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية لترتب هذه
الطبقة وكون كل علة لما دونه الى آخر المراتب في الامهات اذ منها منشأ ما عداها
من العقول والنفوس والاجرام والهيآت ومنها عرضية من اشعة وسطية على طبقات
اي ومن القواهر اصول عرضية حاصلة من اشعة وساطية هي اشعة الطبقة الطولية العالية
وهي طبقات كثيرة ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركيبا كثيرا فيحصل من كل تركيب
وجملة منها شيء من القواهر والنفوس والاجرام والهيآت واعلم ان الزمان هو مقدار
الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها اي متقدم الحركة ومتأخرها اما انه مقدار فلان
له امتدادا مقداريا مختلفا بالقلة والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر وهو
من اليوم وهو من الساعة ولما هية الحركة المطابقة للمسافة المقدرة وكل ما طابق المقدر
فهو متقدر واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو مقدار لشيء واذا لم يكن مقدارا
لشيء ثابت والا لثبت فيكون مقدارا لغير ثابت وهو الحركة ولكن لا مطلقا بل
من حيث اذا اجتمع في العقل مقدار متقدمها ومتأخرها لانهما انما يجتمعان في العقل دون
الخارج وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدار الحركة ولكن لا
من هذه الحيثية بل من حيث يجتمع اجزاؤها معا وضبطه اي الزمان بالحركة اليومية فانها
اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان الزمان لما لم يكن له مقطع كالسنتين في هذا المنفصل
وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهي المستديرة بخلاف المستقيمة التي لها مقطع كما عرفت و

استحفظ من المستديرات باظهرها وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب لان الكافة يعرفون
ذلك ويجمعون من اجزاء حركته واعدادها الاعتبارية يوما وشهرا وسنة ودورا بخلاف
غيرها من المستديرات فان الجمهور لا يعرفون بها ويحدس من تاخر كالسير من
الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقديمه اى الى فوات امر يتضمنه تقديمه
هو الوصول الى المنزل بالنهار مثلا ان امرا ما قد فاتك وهو الزمان اى الذى من الصبح الى
الظهر على ما مثلنا به لان الغاية شى لا ثبات له على ما تشهد به الفطرة الصحيحة وله مقدار لانه
يتفاوت بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير ذلك واليه الاشارة بقوله وتعرف
انه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم الثبات واذا عرفت ماهية الزمان فاعلم انه لا بداية
له ولا نهاية بل هو ازلى ابدى والى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدا زمانى
اذ لو كان كذلك فيكون له قبل لا يجتمع مع بعد لان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون فلا يكون
اى ذلك القبل نفس العدم اى عدم الزمان فان العدم للشى قد يكون بعد اى بعده
ولا امرا ثابتا يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله بل امرا غير ثابت
تجدد وينصرم فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان زمان وهو محال ومن ههنا قال ارسطو من
قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده
وهو محال ظن بعض الاوائل ان الزمان واجب الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من
فرض عدمه محال يكون واجبا للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى
او وجود العلة التامة بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن واما ان الممكن لا يلزم من

فرض عدمه محال وههنا قد لزم فالجواب ان الممكن هو الذى لا يلزم من فرض عدمه محال
نظرا الى ذاته لا الى غيره وههنا انما لزم من كونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح فالزمان
لا مبدا له اى بهذا الطريق المذكور وهو انه لو كان له مبدا لزم ان لا يكون له مبدا ومن
طريق آخر اى يعلم ان الزمان لا مبدا له وهو طريق اثبات حوادث لا الى اول وذلك
لانك قد عرفت ان الحوادث تستدعى عللا غير متناهية لا تجتمع فاستدعت حركة دائمة ولا بد وان يكون
اى تلك الحركة الدائمة للمحيط وعرفت دوامه اى دوام ذلك المحيط وهو المحدد للجهات
من طريق آخر اى غير الطريق الذى علم به دوام الزمان وهو استحالة فساد المحدد و
عدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدا لها فكذا الزمان الذى هو مقدارها فلا مبدا له
بهذين الطريقين والزمان لا مقطع له اى لا نهاية له اذ لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده
وان يكون له بعد وبعده اى الذى هو بعد وجوده ليس عدمه اذ قد يكون العدم قبل ولا شيئا ثابتا كما سبق
اى ثابتا يجتمع معه بل هو شى غير ثابت متجدد منصرم وهو الزمان فيلزم ان يكون بعد جميع الزمان
زمان وهو محال واذا عرفت ان الزمان لا بداية له ولا نهاية فلا يكون له طرف بالفعل
لانه شى واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم كشعور دفعى بملابسة جسم لآخر
او بوصول مركز الشمس الى محاذاة الافق ونحوها فالطرف الوهمى للزمان وهو الآن واصل
باعتبار انه حد مشترك بين الماضى والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر بل اجزاء الزمان الفرضية
بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه يفصل الماضى عن المستقبل لانه نهاية الماضى وبداية المستقبل
ونسبة هذا الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهى من الجهتين فكما انه لا نقطة

فيه الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض وكما يطلق الآن على ما ذكرنا كذلك يطلق
على الزمان القليل الذي عن جنبيه كما يقال يكتب الآن لاستحالة وقوع الكتابة في الآن الدفعي
دون الذي في حواليه وهو زمان مشترك بين الماضي والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة
وليس بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى من العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى غيره
وهو الآن قال ويعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمي الدفعي والزمان الذي حواليه فالاقرب
من اجزاء الماضي اليه بعد ولا بعد قبل المستقبل بخلاف هذا اي الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد
بعد والا اي وان لم يعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن يتجه اشكال التشابه وهو لزوم
الترجح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم اولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية
وعلى هذا فالاستثناء من قوله ويعتبر ويحتمل ان يكون استثناء عن قوله والمستقبل بخلاف
هذا والا اي وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد كالاقرب
من اجزاء الماضي اليه لتشابه اجزاء الماضي والمستقبل فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا
وهو باطل والاول اظهر والفيض ابدي فيكون العالم سرمديا اذ الفاعل وهو الواجب
الذي هو مفيض ذوات الممكنات ودائم الفيض عليها لا يتغير ولا ينعدم لاستحالتهما عليه
فيدوم العالم بدوامه اي دوام الفاعل لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال
اي في التشنيع على الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول ان الفيض لو دام لساوى مبدعه
لان الواجب لما كان علة تامة للعالم سرمدي ازلية فكما يلزم من وجود الواجب وجود العالم
ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن عدمه عدمه واذا تساويا

في هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلة والآخر بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم
انه لو دام العالم بدوام الواجب يلزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه
بل يستدل بوجود العالم على وجود الواجب قبله وبعده لو امكن على ان الواجب قد
انعدم قبل تعالى عنه علوا كبيرا اذ اللزوم الذي بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة
وان كانا معا بالزمان واليه الاشارة بقوله لما دريت ان النير يتقدم على الشعاع اي بالذات
لا بالزمان وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل
عدمه فيما يمكن ذلك اي فيما يمكن عدمه كما يستدل بعدم استضاءة الجو على عدم طلوع
الشمس قبله اما الموجب في نفسه وهو العالم في مثالنا لا يساوي ما يوجبه وهو الواجب وان
داما معا بل هو منه وبه اي بل الموجب من الموجب صدوره به حصل فان المعلول من العلة
دون العكس واما ما يقال اي في ابطال حركات الاول لها ليلزم منه حدوث
العالم وهو ان الحركات اي الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون مجتمعة في الوجود لان كل
واحد صار موجودا فيكون الكل قد صار موجودا واذا كان الكل موجودا وله
ترتيب فتناهى الكل ويلزم منه حدوث العالم ففاسد اذ الحركات المتعاقبة كاعداد
حركات المحدد التي كلامنا فيه مستحيلة الاجتماع بخلاف غير المتعاقبة كحركات الافلاك
المجتمعة معا ولهذا اي ولعدم اجتماع اعداد الحركات قد صح عدم النهاية فيها فلا مجموع لها
فانها كما وجدت عدمت وبرهان وجوب النهاية قد بين انه انما يساق فيما يمكن اجتماع آحاده
وله ترتيب ولا كذلك الحركات لانه لا يمكن اجتماع آحادها وفرض المحال اي اجتماع الحركات

الماضية لينبني على جهة استحالته شيء وهو حدوث العالم قد عرفت بطلانه اي مما سلف من
القواعد في آخر المنطق ولما كانت الحركات علل الحوادث وكذا الذوات الفياضة و
بين ان الحركات غير متناهية قال والعلل التي وجب فيها النهاية اي علل الحوادث هي الذوات
الثابتة الفياضة لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات
ان كانت عديمة النهاية فلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى فلا يحصل
فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهي الذي هو ممتنع انما يكون اذا كان غير المتناهي المترتب
لم يحصل بعد كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منهما الا بعد وجود المعدوم
الاول بل وجود ما لا يتناهى فما توقف عليه لا يحصل ابدا لا كل ما لا يوجد الا بعد وجود
ما لا نهاية له في المستقبل فوجوده محال فكل ما يتوقف من الحركات والحوادث
على حركات وحوادث في المستقبل تحت تناهي تلك الحوادث المتوقف عليها و
الا استحال وجوده اما اذا كان الغير المتناهي اي الذي توقف عليه الحادث ماضيا
وكون الحادث ضروري الوقوع بعده هو نفس محل النزاع اذ كل حادث
عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول في الماضي بالتقرير السالف فمنع حصول الحادث
بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي هو محل النزاع وجعله مقدمة في ابطال نفسه
مصادرة على المطلوب الاول والذي يقال ان الآن هو آخر الماضي فيتناهى اي الماضي لان كل ما له آخر
فهو متناه ويلزم من تناهي الماضي تناهي الحوادث الماضية ومنه حدوث العالم فان
عني بانه آخر اي بان الآن آخر الماضي لانه لا جزء بعده فهو كلام فاسد فان عند الحكيم

بعد الآن المفروض آنات وازمنة غير متناهية كل منها آخر ما قبله وان عني بانه آخر ويكون بعده
ادوار اخرى كل منها آخر ما قبله فهو كلام صحيح فانه آخر هذا الماضي واول ما سيأتي اذ اجعل مبدأ وكل
واحد من الزمان وفي بعض النسخ من الزمانين في جانبيه وفي بعض النسخ في حاشيته
اعني الماضي والمستقبل لا يتناهى وكثيرا ما يتنون هو لا ازحكم الجميع بانه على الحكم على كل واحد كما
يقال كل واحد من الحركات مسبوق العدم فيلزم ان يكون الكل كذلك
اي مسبوق العدم ويلزم منه ان يكون العالم حادثا وقد دريت انه لا يلزم وما ذكروه
من الحجة عليه وهو ان كل واحد من الزنج لما كان اسود كان الكل اسود باطل منقوض بما لا
يعد ويحصى من الصور فان لك ان تقول كل واحد من اعداد السواد على هذا المحل ممكن
الحصول في زمان واحد محدود اي معين ولا يمكنك ان تقول الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على
كل واحد الحكم على الجميع **فصل** في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي لذيذ هو شعاع
فايض على نفوسها بسبب الحركات وفي ان شكل الفلك كري وفي كيفية صدور النفس
عن العقل والغرض منه ولما ثبت الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة مدبرة و
اشرنا الى ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علايق الظلمات
وذلك لاشتغالها بالعلايق البدنية وانحجابها عن عالم النور بالعوايق الجرمية ويلزم
منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية هو الاخس والمجرد عن المواد الجسمانية
هو الاشرف ولهذا استنتج مما ذكر وقال فلما كان النور الاخس ما عنه الظلمات فالا
الى الظلمات ابعد عن الكمالات النورية واذ عرفت ذلك فاعلم

فصل في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي لذ...

قرب

ان حركات الافلاك استحال ان لا يكون لغرض لان الحركة ارادية وكل مريد ومختار
فلابد وان يختار احد طرفي النقيض لغرض يعود اليه اذ لو استوى الطرفان بالنسبة
اليه فالنسبة امكانية لا تقع والشي اذا كان خيرا في نفسه مثلا ما لم يكن احب واولى بالاضافة
الى المختار لا يختاره لا يقال انا قد نقصد انفاذ غريق لا لغرض يعود الينا بل لافاضة الخير
على الغير لانا نقول من قصد الاحسان الى الغير فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه
من تركه او يكون الاحسان وتركه بالنسبة اليه متساويين فان كان الاول فبفعل ذلك الاحسان
يحصل له تلك الاولوية وهي الغرض العايد اليه وان كان الثاني امتنع ان يترجح الفعل على الترك
لان الترجح والاستواء ضدان فاجتماعهما بين البطلان واذا كانت لغرض فاما ان يكون
لما تحتها او لما فوقها لا جايز ان يكون لما تحتها اذ العالي لا غرض له في السافل لا مطلقا
ولكن من حيث هذا سافل وذلك عال اذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملا به لانه يحصل
لنفسه الاولوية المذكورة ومن كان الاولى به فعل فاذا لم يفعل لم يحصل الاولى به فكان عادم
كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث هو مستكمل انقص مما وقع به الاستكمال
من حيث هو كذلك فينقلب السافل عاليا والعالي سافلا وهو محال والمراد بالعالي ههنا ما كان
اقرب من مرتبة العلية والمعلولية الى واجب الوجود والسافل ما كان ابعد فيهما منه ويلزم
ذلك ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس وانقص كما عرفت ذلك من قاعدة
الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما يراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير فليكن الراعي
اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من الامة قلنا الاحتراز بقولنا من حيث هذا سافل

وذلك عال يخلص من هذا الايراد وامثاله فان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من
حيث هو انسان والراعي من حيث انسانيته اشرف من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الا جهة
الغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي
بالنسبة الى الامة والى هذا اشار بقوله وعرف ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها و
في لتحصيل مقصد نوري اي عقلي تناله الانوار المدبرة عن الانوار القاهرة وهو نور سانح
اي عارض للمدبرات عن نور الانوار وشعاع قدسي اي عقلي عارض لها ايضا ولكن
عن القواهر لاختصاص السوانح بالفايض عن نور الانوار ولو لم يكن في النور المدبر في
البرازخ العلوية امر دايم التجدد وما كانت منها اي من البرازخ الحركة المتجددة
دايما اذ الثابت لنفسه وهو نفوسها واجرامها لا تقتضي التغير ثم ما تجدد في الانوار المتصرفة
ليس امرا من الظلمات اي امرا مظنونا من الثناء والمدح او امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا
كجلب ملايم او غضبيا كدفع مناف لما سبق من ان الافلاك حركاتها واجبة
الدوام فيجب ان تبتني على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا ومن انها لا
يدخل تحت الكون والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام الكاينة الفاسدة
المفتقرة الى التغذي والنمو والهرب من الضد والمزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام
الفلكية لتوقفه على الحركة المستقيمة الممتنعة عليها فيكون امرا نوريا من القواهر اي فايضا
منها متجددا وليست اي المتجددات في المدبرات العلوية صورا علمية فانها بالفعل من
جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها وكذا بما فوقها لا يزيد علومها ولا ينقص مثقال ذرة

للبرهان الدال على تناهي ضوابط الحوادث ووجوب تكرارها في كل دور من الادوار العظيمة
واليه الاشارة بقوله وعلى ما ستعلم ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة
التكرار ونسب الموجودات المترتبة القاهرة ايضا متناهية وان كثرت لتناهي العلل والمعلولات
اي القاهرية وحركات الافلاك غير متناهية فلو كانت للصور العلمية الواصلة الى نفوسها وهي متناهية
وجب تناهي حركاتها فليست الا لامر غير متناهي التجدد وهو ما ذكرناه من الشعاع القدسي اللذيذ
واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها من الاشراقات واعتبر بحال الانسان
اذا انفعل بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه من الهيآت كالمناجي مع نفسه بامور عقلية
تحرك شيء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه ولهذا اما يؤدي طرب النفس
الى تصفيق ورقص وحركات من البدن متناسبة فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات
القدسية للاشراقات العقلية تنفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكي بالحركات الدورية
المناسبات للاشراقات النورية وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجيد بدوام
السانحات الالهية الواردة على نفوسهم كذلك يدوم حركات الافلاك ومواجيدها بدوام
ورود الاشراقات على نفوسهم فالتحريكات تكون معدة للاشراقات والاشراقات تارة
اخرى موجبة للحركات والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الاشراق بالعدد
وانما قيد تغاير الحركتين بالعدد لتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا اما انه دور فلتوقف الحركة
على الحركة واما انه غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسألة البيضة والدجاجة فلا زالت
الحركة بشرط الاشراق والاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التي بعده وهكذا دائما

ولما كان كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار حصوله على لا حصوله وكل مختار محبوب
ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق
قال وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم وتوالي الحركات
اي تتابع اعدادها الفرضية على نسق واحد اي من السرعة والبطؤ وغيرهما مما يمكن لحوقه
بالحركة في الافلاك لتوالي الانوار السانحة اي الفائضة عن نور الانوار على نسق واحد في
الانوار المدبرة لان فيضان الانوار المتتابعة من نور الانوار على مانحه على وتيرة واحدة ولما كان
الفلك وفاعله متشابهي الافعال وفي بعض النسخ الاحوال اما الفلك فلكونه بسيطا وهو
ماله طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف قوى وطبايع بل كل جزء منه مشابه الكل
في الحقيقة واما فاعله وهو النور المجرد فلاستحالة التغير عليه والشكل ما احاطه حد او حدود
وهو لجسم ان كان المحاط به جسما كالكرة والمكعب مثلا ولسطح ان كان سطحا كالدائرة
والمربع مثلا فكان شكل الفلك متشابها والا لاختلف تاثير قوة واحدة هي الصورة
النوعية في مادة واحدة هي البسيط وهو محال ولا متشابه اي من الاشكال في وضع ما يعرض
له اجزاء غير الكري اي غير الشكل الكري لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ
في جانب منه سطح وفي آخر خط وفي آخر زاوية فيكون شكل الفلك كريا وكذا كل برزخ
بسيط كالعناصر فتكون اشكالها كرية بعين ما ذكرنا من البرهان ولما لم يكن لمدبرات البراز
العلوية العلايق الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عالم النور اي من الانوار
الوهمية والخيالية البدنية قبلت الاشراقات الكثيرة اي من جميع ما فوقها من الانوار كالقواهر ونور

خ

النور فيما قبلت اي فبسبب ما قبلت من نور الانوار اي من السوانح واشترك المدبرات
فيه اشتركت تحريكاتها في الدورية وبما اختلفت اي وبسبب ما اختلفت من الاشراقات
اي الفايضة عليها لاختلاف عللها اي الفاعلة وهي القواهر في الشدة والضعف اختلفت
تحريكاتها اي في السرعة والبطوء والجهة والنور المدبر وان كان اي وجوده وحصوله عن قواهر
من الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية من القواهر العقلية ولكن بواسطة وكان كثير قبول
الاشراقات اي من جميع ما فوقه لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر فان القاهر انما يفيض النور المجرد
لكمال البرزخ اي لاستعداده لقبول نفس من الارباب العظيمة اي التي هي ارباب
الاصنام وتدبيره اي انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولان تدبيره على ما يليق بتصرف
البرازخ متناهي القوة اي افاض النور المدبر متناهي القوة ليستحكم مع البرزخ علاقته
لانه متناهي القوة ايضا وانما يستحكم العلاقة بين متشابهين في القوة دون المختلفين
فيها واذا وجب ما هي قوة المدبر لاستحكام العلاقة فلا يكون في كمال الجوهر كالقاهر الذي
هو غير متناهي القوة وانما لم نقتصر في بيان ان المدبر لا يكون في كمال الجوهر كالقاهر على ان المعلول
لا يكون في كمال الجوهر كالعلة لانه كان يريد ان يبين في ضمنه كيفية صدور المدبر عن القاهر
والغرض منه ايضا فلهذا قرر على الوجه المذكور دون ما ذكرنا فصل في بيان ان المجعول
هو الماهية لا وجودها وان الممكن لا يستغني عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان
الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق تحقيقه من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج
بلفظة في ان كان الوجود خارجيا والا الى الذهن بلفظة في ان كان ذهنيا فليس من علة الفياضـ

فصل

هويته اي ذاته وحقيقته كما هو راي الاشراقيين لا وجوده كما هو راي المشائين لانه اعتبار عقلي
لا هوية له في الاعيان ليوجد فيها ولا يستغني الممكن اي سواء كان في حال الحدوث او في
حال البقاء وسواء كان دايم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر او لم يكن
كالمواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان وامثالها من الكائنات الفاسدات
عن المرجح لوجوده والا انقلب بعد امكانه في نفسه واجبا بذاته اما في حال الحدوث فلانه
لو استغنى عن المرجح ورجح وجود نفسه لكان واجبا واما في حال البقاء فلانه ممكن العدم
حينئذ لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك الامتناع دايما لان ما بالذات
لا يفارق بحال واذا امتنع عليه العدم لذاته دايما كان واجبا لا ممكنا وهو محال لاستحالة
انقلاب الحقايق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول قد يكون ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان
بعض اجزائها وبقاء البعض الآخر قال وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء
علته الفياضة لتوقفه على علل اخرى اي غير الفياضة زائلة وهي امور استعدادية
مادية لافتقار كل مركب من المواليد اليها والى غيرها من التيام الاجزاء وانتفاء الموانع و
حصول الشرايط حتى يفيض المفارق عليه ما يستحقه بحسب مزاجه فاذا انفسد مزاجه انفسد
ذلك المركب مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على غيرها فان قيل لا نسلم ان الممكن لا يستغني
عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة في حال البقاء على ما يدل عليه بقاء البناء بعد فناء
البناء قلنا لا نسلم ان البناء علة بقاء البناء بل هو علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات ما يكون
علة حدوثه غير علة ثباته كالبناء فان علة حدوثه هو البناء والجمع اجزاء البناء بعضها الى بعض

وعلة ثباته تماسك الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة ثباته كالكوز المشكل
للماء بشكل نفسه فانه علة حدوث شكل الماء وعلة ثباته ما دام الماء فيه فالثاني لا يمكن
بقاؤه بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها علة البقاء فينتفي بانتفائها بخلاف الاول فانه
لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفاؤه لان علة بقائه غير علة حدوثه فيستمر وجوده بعلة
الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات ايضا وهي يبوسة العنصر
فينهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفين
كالصنم فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر وقد يكون علة الثبات والحدوث واحدا
كالنار
المشكل ونور الانوار لوجوب وجوده علة وجود جميع الموجودات اي الممكنة بواسطة وبغيرها
وثباتها اي وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى زائلة كما ذكر وكذا
القواهر من الانوار اي علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها وعلة ثباتها
ايضا وما لم يثبت معها فللتوقف المذكور والبرازخ العلوية لما كانت غير كائنة فاسدة
لا تفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا
الى ان نفوس الافلاك تخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة فيتعلق بها بعض
النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة محصلة بذلك الكمالات العقلية
ثم تفارق الى عالم العقل ولا يزال الامر هكذا الى غير نهاية وفيه نظر والله اعلم

المقالة الرابعة

المقالة الرابعة في تقسيم البرازخ وهيآتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها فصول

فصل كل جسم اما ان يكون فاردا اي مفردا يعني البسيط وهو ما لا تركيب فيه من برزخين مختلفين كالافلاك

والنام

والعناصر واما ان يكون مزدوجا اي مركبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب وهو ما
يتركب منهما كالمواليد الثلثة لتركب كل منها من العناصر وكل فارد اي بسيط فاما
ان يكون حاجزا وهو الذي يمنع النور بالكلية اي عن النفوذ فيه والوصول الى ما
بعده كالارض من البسائط والجبال والاجرام الغليظة المتراكمة من المركبات وقس عليه
امثاله مما يأتي واما لطيفا وهو الذي لا يمنعه اصلا كالهواء الصافي الشفاف اللطيف و
اما مقتصدا وهو الذي يمنعه منعا غير تام وله في المنع مراتب كالماء الصافي والجواهر المعدنية
الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفائها وكدورتها وكثرة ثخنها
وقلته وكذا الحال في الماء بحسب ما يخالطه والافلاك حاجزها وهو ما يمنع النور بالكلية
مستنير لمنع الكواكب النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا انكسف
التحتاني بينها الفوقاني وغيره اي وغير حاجزها الذي هو الكوكب وهو اجرام السموات
لطيف ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب ولا انوارها عن الوصول الينا
وهي اي الافلاك برازخ قاهرة اي لما دونها من العناصر ولهذا سميت الافلاك بالآباء
والعناصر بالامهات وما يتولد منها بالمواليد لا تفسد ولا تبطل لما بينا من دوام الحركات
اي الفلكية لموضوعاتها وهي الافلاك ولان الحركة عرض يفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها
والبرزخ القابس هو ما تحتها يعني العناصر وما يتولد منها وانما سماها به لاقتباسها من الافلاك
الانوار العرضية او الاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها كالآثار
العلوية ولم يخرج الفارد القابس اي البسيط العنصري من الاقسام الثلثة اي المذكورة

تبل وهي الارض والماء والهواء لانه اما ان يكون قابلا حاجزا كالارض ومتقصدا كالماء

او لطيفا كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى مقعر الفلك وهو

عند الهواء لا غير وليس منها وبين البرازخ العلوية حاجز ولا متقصد ولا حجب عنا الانوار العالية

اي انوار الكواكب واشعتها والتالي باطل فالمقدم مثله فليس اي منها وبينها الا الفضاء

وهو الهواء لا غير وما نرى اي في هذا الفضاء حاجزا من السحب وغيرها كالضباب

ونحوه فانما هي من الابخرة اي مرتفعة من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية وهي متقصد

الفضاء دائما وتختلف اقتصادها بحسب كثرة الابخرة وقلتها وصفائها وكدورتها

والماء طبيعة الاقتصاد والان بانضمام شيء آخر كدره ويصيره حاجزا كالطين والتراب وغيرهما مما

يكدر الماء من الجمادات والنباتات هذا حكم البسائط في الحاجزية والمقتصدية واللطافة

واما المركب منها فينسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركب حاجزا وان

غلب الماء كان مقتصدا وان كان غلب الهواء كان لطيفا واليه الاشارة بقوله وكل مركب

بحسب الغالب ينسب الى احدها والمركبات الثلاثة اذا كانت مقتصدة كالبلور فانها

اقتصادها بالغلبة الماء المقتصد وهو الماء في الظاهر لكن يجب ان تعلم ان الغالب على البلور هو الماء

بحسب الكمية هو الارض بحسب الكيفية اي الاجزاء المائية فيه اكثر مقدارا والارضية اقوى قوة اي جدا

الى تكاثر من اجزاء الارض [illegible] ولهذا كان مكانه الارض ويقال جامدة وهم المشاؤون ان

اصول [illegible] الى العنصريات اربعة [illegible] الارض [illegible] الماء [illegible]

[illegible] الهواء [illegible] النار [illegible] عنصري [illegible] الكيفيتين

لا یبقی عند شدة تلطفه مستعد الظهور النور فیه فینقطع عنه سلطنة الحرارة ایضا
ای کما انقطع عنه سلطنة النور فلا یبقی نارا شی من الاصطلاحین وهی هواء الا انه یکون حارا
بعد ومن خاصیة الحرارة التلطیف فیکون صعود المرتفع لتلطفه لکونه هواء حارا لا لکونه نارا ولو
کانت ای القاصدة للعلو باقیة نارا او علی الحال التی کانت فیه لا حرقت ما قابلها علی خط مستقیم
ولیس کذا فلا یبقی نارا کما ذکرنا وان استدلوا بالحرکة الفلک انما تسخن ما جاوز الفلک فیکون
هواء متسخنا فلا یلزم ان یکون نارا وان استدلوا باحراق الدخان عند الوصول الی قرب
من الفلک فیحصل منه ذوات الاذناب من الشهب وفی بعض النسخ والشهب وهذا اولی
فهو خطا لان الحرق لیس من خاصیة النار فان الحدید الحامیة تحرق والهواء الحار الشدید
الحرق والاستدلال بما نری فی المصباح من شعبة فی صنوبرتها وانها نار ولهذا ینفذ فیها البصر ویخرق ما لاقته
لیس بشی فانه لا یلزم من ذلک ان یکون ما فی الشعبة نارا بل انما هو هواء فان النار به کلما کانت
اقوی فهی اقدر علی الاحالة الی الهواء بالتلطیف وان ضعفت عن الاحالة ای عن احالة المادة
الی الهوائیة بالتلطیف فیقوی الدخان ولذلک یکثر الدخان فی الحطب الرطب لضعف
الحرارة والاحالة ویقل فی الیابس لقوتها فاقرب من الفتیلة ونحوها ای من اصول
الشعل تلطف فصار هواء القوة النار وبقیت معه حرارة فلکونه هواء لطیفا ینفذ فیه البصر و
لکونه حارا یحرق لا لکونه نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هواء ای المشائین اعترفوا بان
الیابس هو الذی لم یقبل الشکل وترکه بسهولة ولیس ما عند الفتیلة کذا بل یقبل بسهولة وکذا ما
یقرب من الفلک فلا یفارق ای ما عند الفتیلة والفلک الهواء الا فی حرارة مختلفة فی الشدة

والنقض

والنقض فهو هواء حار وان فسرت الیبوسة بعسر الالتصاق بالغیر وسهولة النفوذ فلا نسلم
ان النار یابسة بهذا المعنی لکن الهواء ایضا کذلک واذا کان کل ما یلزم النار یلزم
الهواء وجب ان یجعلا عنصرا واحدا مختلفا حرارته بالشدة والضعف وما یقال ان
النار یابسة لتجفیفها الاشیاء ای الملاقیة لها والقریبة منها لیس بحسن فان التجفیف
انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة انما هو للتلطیف والتصعید لا بان یکون هی
یابسة بل بان یکون هی حارة فان التلطیف والتصعید من شان الحرارة لا الیبوسة
ولیس انها ای النار تفنی الرطوبة ای عن مادة تفنیها لشدة حرارتها فتصیر لذلک یابسة
بل علی قاعدة ای قاعدة هذا القائل اذا حللت موادها بالتحلیل یجعلها ارطب لانها تصیر
فتصیر اشد سیلانا فالاصول ای اصول العنصریات ثلثة حاجز ومتقصد ولطیف واعلم ان اللطیف
ای الهواء وما یجری مجراه فی اللطافة کالابخرة والادخنة الرقیقة لیس من شرطه کالحار
حتی یکون کلما هو او یجری مجراه شدید السخونة وتزید الحرارة بازدیاد اللطف ویکون
اللطیف اشد سخونة من الکثیف لبطلان التوالی لاختلاف اجزاء الهواء فی الحرارة والبرودة
ونقصان حرارة الابخرة والادخنة بازدیاد اللطیف والبعد عن الارض ووجدان الکثیف
احر من اللطیف والیه الاشارة بقوله فانه بعد اللطف قد تقل فیه ای الحرارة ولهذا
فمن الاثار ما هو اشد حرارة من الهواء محسوسة واذا کان کذلک فیجوز ان یختلف الهواء فی
الحرارة والبرودة ولهذا یختلف ما عند الارض فیها بسبب کثرة انعکاس الاشعة وقلته
وکذا ما عند الفلک بسبب سرعة حرکة وسطه وبطوء حرکة طرفه وهو ما قرب من القطبین وما بعد

بخارا او هواء

عن الارض والفلك ككرة الزمهرير بارد لمخالطة الابخرة الباردة وبعده عن المسخن وهو حركة
الفلك وانعكاس الاشعة وليت الصور الا الهيات الظاهرة اي الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا
واذا كان كذلك فلا يتاتي لقايل ان يقول اللطيف الذي هو اشد حرارة له صورة اخرى
غير التي لما هو اقل حرارة وان تسمى ما اشد من الهوا حرارة نارا فذلك مسلم جوازه اذ لا نزاع في
التسميات ولا مشاحة في الاصطلاحات فيكون يعني عند هذا القايل المسمى اللطيف منقسما
الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها وقول القايل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة
رطبة لكانت هوا فاطلب موضعا اعلى اي من موضع الهوا بل وقفت عنده اي عند الهوا ولا
تيف كما هو المشاهد من ارتقاء شعل النار وضوء نيرات المصابيح عن الهوا الملاقي له
كلام غير مستقيم فان للخصم ان يقول ان الهوا كلما اشتدت حرارته اشتدت ارتقاؤه لا لان له حينيذ
اي عند اشتداد الارتقاء حقيقة اخرى بل لان له حينيذ لطافة اخرى فزيادة الارتقاء
لصيرورة الطف لا لصيرورته نارا ثم من الذي شاهدنا بالاب خفيفه اي الى مقعر الفلك
مع ما قد علمت من ان السفل المرتفعة المفارقة لا ضوء لها تستحيل على الفور هوا وما عند الفلك
يقول الخصم انه يسخن بحركة الفلك اي هو هوا تسخن بحركته لا انه عنصر آخر هو نار ثم العجب
انهم اي المشائين في الممتزجات ادعوا نارية واذا علمت ان النار التي توهموها عند
الفلك لا ينتقض لها اليا قاسرا اذ الفلك لا يدافعها اي على الاستقامة لتنزل اليها بل ان سلم دفعها
لها فيكون على الاستدارة وما يفرضه فارض انه ينزل للبرد اي لبرد الليل على ما ظن لا يكون
نارا اي نارا لطيف ويحلل كما هو الموجود عندنا والمطلوب في الممتزجات لخروجها عن النارية

الاعتراض على الشيخ الرئيس

باستيلاء البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التي عندنا يلطف ويحلل فلا تكون نازلة ببرد
كما ظن فلم تقع في الممتزجات الا حرارة تامة او ناقصة اي من اشعة الكواكب سيما من النير الاعظم
لا من عنصر هو نار والما ميعانه للحرارة وهو اذا تمكن برده اي بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها
او تمكن برد الهوا المستفاد منه اي من الما لان الهوا حار بالطبع وبرده عارض
يجمد كما في صميم الشتاء الا انه اقرب الى الميعان من الارض فالحر غريب اي في الما ليس من
ذاته وانما هو من النور اي الكوكبي لشعاع الشمس او الحركة المعللة تسخن بالنور اي المدبر كالما
المتسخن بالصحصحة والبرد التام اي كما في الما المنجمد مثلا ليس معللا بجد والبرزخ العنصري بل بعدم
بعدم حرارته مافان البرودة لو كانت معلولة بالما المائية وجدها لما تصور لزوالها عنه
لان ما بالذات لا يزول ولا يزال سيفهي اي البرودة معللة به اي بالجسم العنصري كالما
والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهي الحركة المسخنة ومجاورة الجسم الحار وانعكاس
الاشعة ولما بين ان البرودة معلل بامر عدمي استشعر ان يتوهم انه عدمي فاستدرك و
قال الا ان البرد وجودي اذ البارد كالجمد اي الثلج ونحوها يبرد ما فوقه وما يجاوره والامر العدمي
لا يؤثر تاثيرا وجوديا محسوسا وان جاز ان يكون جزء علة كارتفاع الموانع فانه جزء
العلة التامة واللازم للما في الاحوال كلها تسخن او انجمد الا اقتصاد وهو ظاهر اذ الجمد كالبلور في الاقتصاد
الا ان يخالطه شي اي مما يزيل اقتصاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر اراد بيان
انقلاب بعضها الى بعض اعني بيان الكون والفساد الذي هو تغير الصور الجوهرية عند من يقول
بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصور فقال والهوا ينقلب ماكاري فيما يركب الطاسات

المكبوبة على الجمد من القطرات ولا يتصور ان يكون اى تلك القطرات للرشح

اى من داخل الطاس الى خارجه وهو ظاهر لانها تركب الطاس وان لم يماسه الجمد من

داخل اصلا وكذا تركبه وان ماس جميع داخل الطاس ولم يتحلل منه شئ وايضا تركبه

لا فى موضع الرشح ولو كان له لم يكن شى من ذلك ولكان من الماء الحار اولى للطافة وسرعة

خروجه والوجود يكذبه فتعين ان يكون اى تلك القطرات هواء صار بشدة البرد ماء

ولما استشعر ان يقال لا نسلم ان القطرات لو لم تكن للرشح كانت لانقلاب الهواء ماء

لجواز ان يكون لانجذاب الاجزاء المائية المخالطة للهواء الى الطاس لبرودته كما هو راى منكرى

الكون والفساد قال وليس لقائل ان يقول الاجزاء المائية المتبددة فى الهواء انجذبت

اليه ولو كان كذلك لكان انجذابها الى حياض كبيرة وفى بعض النسخ كثيرة اولى لان

الانجذابات للبرودة والحياض المملوة ماء باردا اجمد اكثر من برد الطاس وليس كذا

اذ لو كان كذا لكان ركوب القطرات على الطاس عند الحياض اقل والوجود بخلافه حتى ان

الطاس وان كان مكبوبا على الجمد عند حياض ومستنقعات تركبها من النداوة مثل ما كان دونها

اى دون الحياض وذلك اى ركوب النداوة فى جميع المواضع سواء اى على السوية فرض فيه

اى فى المجمع الابخرة كثيرة او قليلة ولو كان ركوب النداوة لانجذاب الاجزاء البخارية اليه

لكان عند كثرة الابخرة اكثر وعند قلتها اقل والوجود يكذبه ويحتمل ان يكون سواء متعلقا

بقوله فرض ويكون التقدير وذلك اى ركوب النداوة حاصل فى جميع المواضع سواء فرض فيه

الابخرة كثيرة او قليلة والمعنى واحد والماء صيرورته ما شاهد من تحلل الابخرة وهى ما يرتفع

عن الاجسام الرطبة كالماء والطين بتاثير الشمس والنار شديدا اى تحللا شديدا او تخلخلا

بالغا وتلطفا فى الغاية حتى يزول انقصادها اصلا بحيث يتلطف بالكلية ولا يمنع النور اصلا فيكون

هواء او انقلاب الماء ارضا يرى من استحجار المياه اى بعضها لا كلها ولا جلها على ما يشربه

الجمع المعرف اى حالة الخروج عن منابعها وهو مشهور معروف فى بعض البلاد واما ان الحجر لاجزاء

ارضية فى الماء ينعقد بعد انفصال الماء عنها بالتبخير فليس بشئ لانه لو كان كذلك لشوهدت

الاجزاء الارضية فيه لكثرتها ولما كان التحجر دفعيا لتوقفه على التبخير وهو لا يكون دفعيا

وليس فليس واذا جاز انقلاب الماء حجرا لم يبعد انقلاب بعض الحيوانات حجرا كما ورد فى

الآثار ان جماعة مسخوا حجارة ووجدة المسافرين فى المدن الحجرية فى هذه الآثار كثيرا

وانقلاب الهواء نارا ذات نورية ترى فى القدح وهذا مما لا يخفى على بصير فضلا عن خبير و

النافخات العظيمة كالحاح النفخ على كير الحدادين بعد سد منافذه التى يدخل فيها الهواء

الحديد فانه يحيل هواء الكير الى النارية ولذلك قال التى تحيل الهواء نارا ذات نورية

والسموم من هذا القبيل عند بعض لانه هواء انقلب النار ولذلك يحرق ما يصادفه من الحيوانات

لكنك قد علمت فيما سبق ان الحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء

الى النار دون عكسهما اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسهما لكون قد اتى بجميع الازدواجات

التى بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد العنصرين الى الآخر كالماء الى الارض والهواء الى النار

يجب انقلاب الآخر اليه اى الارض الى الماء والنار الى الهواء اما الاول فكما شاهد من اصحاب

الكيميا من تحليلهم الاحجار بالمياه الحارة امواها سيالة واما الثانى فكما شاهد من الشعل

الصاعدة الصائرة هو الانتقال الحرارة المحسوسة فيها والاكان في الادوار الغير المتناهية
لم يبق شي من ذلك الا انقلب الى ما انقلبت به شي وهو محال لانه حينئذ نقض العناصر ويختل نظام التركيب
اذ لا بد له من الجميع وايضا ذاتي الانقلاب اي انقلاب كل من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة
كانقلاب احدها الى ما يخالفه في كيفية واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلابه اما ما يخالفه
في كيفيتين كالهواء الى الارض بتوسط انقلابه الى الماء فثبت الحامل وهو الهيولى عند المشائين
والجسم المطلق عند الاشراقيين اليهما اي الى الصورتين او الكيفيتين التي خلعت والتي لبست
سواء في الامكان اي في امكان خلع احديهما ولبس الاخرى فيكون لهما حامل مشترك يخلع احدى
الصورتين والكيفيتين ويلبس الاخرى والنار ذات النور شريفة لمروره بها انه وهي اذ بها تشابهت
العالم الاعلى ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها وهي اي النار ذات النور
التي انتهت الفرس على انهم طلسم ارديبهشت وهو نور قاهر فياض لها اي للنار ذات النور لما علمت ان
كل نوع من الانواع هو طلسم وصنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك
النوع والمدبر له فهذه الاشيا ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة لا بسيطة بمعنى انها
من شانها ان يكون بالقوة دون ما عمل فيها على ما ذهب اليه المشاؤون فانه ابطله فيما سلف
وبين ان الهيولى نفس الجسم البرزخي فلذلك قال والهيولى هو البرزخ اي الجسم يقول له
في نفسه اي لا بالقياس الى غيره برزخا وبالقياس الى الهيآت اي الاعراض القائمة بالجسم
حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع منه اي من الجسم ومن الهيآت وهو النوع
المركب هيولى هذا على اصطلاحنا نحن وهيولى الافلاك غير مشترك اي هيآت برازخها الثابتة

لا بانواعها ومجموعها لا يبدل وهو واضح مما مر غير مرة **فصل** في بيان انتهاء الحركات
كلها الى الانوار الجوهرية او العرضية ولذلك صدر الفصل بالدعوى وقال ولك ان تعلم
ان الحركات كلها سببها الاول اي الاعلى النوري اما نوري مجرد مدبر كالبرازخ ونحوه العلوية
والانسان وغيره اي من الحيوانات واما للشعاع الموجب للحرارة المتحركة لما عندنا
كما نشاهد من الابخرة وهي ما يرتفع من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده اياهما الى فوق ثم شرع
في بيان انتهاء كل حركة الى النور فقال واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه اذ لو كانت
نفس حركته بطبعه لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كانت في حيزه الطبيعي ما تحرك
بل يبقى اي حركة الحجر على القسر والقاسر واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز
الغريب من الهواء والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر كما يرمي الاحجار التي يرميها الانسان
الى فوق او امر ما معلل بحرارة توجبه ونزول الامطار ايضا اي كنزول الثلج والبرد ونحوهما لهذا
اي لامر ما معلل بحرارة توجبه لانه معلل بالبخار المعلل بالحرارة الحاصلة من انعكاس
الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان بل لتصعيد الاجزاء المائية والارضية الى فوق
بالقسر فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا وتيهيا عد هو الدخان وما يتصاعد من
الرطب المتلطف هو البخار وسبب ذلك الحرارة ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي
من الانوار العرضية فيرجع اي حاصل الحركات كلها الى النور كما في الحركات الارادية
او الى حركة معللة بنور مجرد كحركة الحجر الى اسفل المنتهية الى الحركة القسرية المعللة بنور مجرد
او عارض كنزول المطر المنتهي الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض ثم اذا غلب البرد على البخار

اى لوصوله الى الجو البارد الزمهريرى تكاثف فينحدر ماء وليس انحداره الا بناء على تحريك حرارة
على ما يشاهد فى الحمامات من صعود قطرات اى انحدارات وانما سماها بها تجوزا باسم
ما يؤول اليه كما يسمى العصير خمرا وتكاثفها برد ونزولها قطرات وما يتكاثف على الجو
من الابخرة ويصير سحابا وتحتبس فيه الدخان واراد التخلص تقلقل اى ذلك الدخان
فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمى اى ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل
من تمزيق عنيف للتقاوم تتقدمه ضوء عظيم هو البرق وهو نارية تحصل للمصاكة وانما يرى
البروق قبل سماع الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ووصوله الى الصماخ ولا
حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة دق القصار ويسمع صوت
الدق بعده بزمان وقد ابتنى اى الرعد الذى هو تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة
لابتنائه على البخار وهو على الحرارة المعللة بالنور العارض الشعاعى كما سبق وقد ينفصل الدخان
اى عن السحاب نازلا الى الارض لمانع يمنعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضى يشتعل
لكثافة جرمه ودهنية فى مادته نارا وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهى ريح دخانية ساذجة
تنفذ فى الاجسام المتخلخلة ولا تحرقها بل تسودها وتحرق ما فيها من الاجسام الصلبة فتذيب
الذهب فى الكيس دونه ومنها غليظة وهى ريح سحابية دخانية ذات نورية تحرق جميع ما يصيبها دفعة
من الاجرام حتى الحيوانات فى البحر وربما هدت الجبل ودكته والحدس يحكم بانه لولا انضمام قوى
روحانية توجبها الاتصالات الفلكية الى الصواعق لما اوجبت بعينها هذه الاشياء واعتبر هذا
المعنى فى الرياح والزوابع التى تقلع الاشجار العظام وتخطف المراكب من البحر وغيرها اى

اى غير الصواعق كالحريق وهو النار التى ترى نازلة من السماء متصلة بالارض وكالشهب وهى الكواكب
المنقضة فى الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود فى الهواء فان مادة
الجميع دخانية دهنية فاذا وصلت الى الجو الحار اشتعلت فان اتصلت مادته الى الارض
يرى الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق وان تلطف بسرعة للطف مادته انقلب نارا
وشفت فظن انها انطفت وهو الشهاب وان لم يتلطف بسرعة لكثافة مادته بل بقى
زمانا ودار مع النار الدائرة او الهواء الحار الدائر بموافقة الفلك شعاله فهو الكواكب
ذوات الاذناب ويختلف صورها وربما بقى اشهرا لكثافة المادة وان استحجرت ظهرت علامات
حمر هائلة فى الهواء فان استفحم لغلظ المادة ظهرت علامات سود وقد يحدث من بقية مادة
الشهب السموم مع انه قد يكون ايضا من عبور الريح على ارض غلب عليها نارية والدخان
اذا ضربه البرد لارتقائه الى الطبقة الباردة وانكسر حره ببردها ثقل فهبط راجعا
او رجع وذلك اذا لم ينكسر حره ببردها وصعد لخفته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى
على الصعود لدفع مجاور للفلك داير بموافقته من القوابس اى مجاور من القوابس وهو
الهواء المتحرك تبعا للفلك وفى بعض النسخ لدفع مجاور الفلك دائرا بموافقته من القوابس
والمعنى واحد ودائرا حال عن المجاور وتحامل اى الدخان المصرود والمردود بقوة على الهواء
لثقل المصرود وشدة اندفاع المردود متبددا اى متفرقا ومتحركا الى جهات مختلفة اما الاول
فلاختلاف الاسباب المحركة واما الثانى فكتاير وبعضا دائرة سهام الى جهات مختلفة كان
منه الرياح اذ يحصل من قوة حركة المتحامل تموج الهواء وهو الريح والسبب الاكثرى لحدوثها

هو رجوع المصرود والافقی رجوع المردود وقد تحدث الريح لحركة الهواء وحل لتخلخله بالسخونة
وكان السبب الاول فی هذه الاشياء ايضا الحرارة انما قيد السبب بالاول لان السبب
الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح ولا حرارة عندنا اى فی عالمنا هذا الا من
شعاع النيرات اى الكوكبية او من نيران حاصلة بتدخا وهذا يسير اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية
ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التی لنا فيكون السبب فی حركة هذه الاشياء النور لان
سببها الاول الحرارة وهی من النور العارض والمجرد وحركة المياه اى من الشطوط والانهار
والعيون الى مكانها الطبيعی وهو البحار والاماكن المختصة وانفجارها من العيون انما هو
لابخرة محتقنة اى فی باطن الارض يتكاثف للبرد فتصير ماء وكذا الزلازل اى هی من ابخرة محتقنة
فی باطن الارض تريد التخلص فاذا لم تجد مخلصا زلزلت الارض وسبب الابخرة ما سبق
اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور مجردا كان او عارضا والحركات
فی البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات لان الاشراق من الانوار القاهرة
لا من الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة الفلكية فيما فی كون جميع الحركات معلول النور
والمباشر للحركة المدبر النور المدبر فالعلة هناك اى فی حركات الافلاك النور المجرد مع النور
البارخ والحركة اقرب الى الطبيعة الحيوة النورية اذ هی مستدعية للعلة الوجودية النورية
بخلاف السكون فانه عدمی فلا يحتاج الى علة وجودية خارجية فضلا عن كونها نورية ولانه
مقابل للحركة التی هی الملكة فكيفية عدم علة الحركة فان علة العدم المقابل للملكة هی بعينها عدم
علة الملكة دون الافتقار الى علة اخرى فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب الظلمات الميتة

وهی ما لا حيوة لها فلولا النور قائم اى بذاته وهو النور المجرد او عارض وهو القائم بالغير فی هذا
العالم ما وقعت حركة اصلا فصارت الانوار علة للحركات والحرارات والحركة والحرارة
كل منهما مظهر للنور اى معد لحصوله لا انهما علتاه اى الفاعليتان بل تعدان القابل لان
يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها
فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من الاشعة الكوكبية افاض
المفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض واما النور فيوجدهما اى الحركة
والحرارة ويحصلهما بسنخه اى باصله والنور فياض لذاته فعال لماهيته لا بجعل جاعل واما اشعة
الكواكب فعلتها الكواكب اى علتها المعدة لا علتها الموجدة لانها المفارق
فان الكوكب اذا قابل كثيفا اعد لان يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو المسمى بشعاع
الكوكب والنور التام كنور الكوكب له فی نفسه ان يكون علة اى معدا للنور الناقص
كالشعاع ولما وجب بالمثلث زوايا الثلث اذ لو وجبت بغيره لا امكنت بالنسبة اليه
ولو امكنت نسبتها اليه لا لفرض وجودها اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده محال
والا لم يكن يستحيل فرض المثلث دون الزوايا فهی واجبة وكذا جميع الامور اللازمة
للماهيات علتها نفس تلك الماهيات فتجب بها لا بغيرها مع كونه اى كون المثلث
هيئة اى عرضا ظلمانيا وكون الزوايا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور
عارض هو نور الكوكب يوجب نورا عارضا هو اشعة الكوكب على شرائط
كالمقابلة وعدم الحجاب وكون المقابل كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلمانی

جاز ان يكون عرض نورانى شرطا لعرض كذلك والحرارة والحركة تستدعى احدهما صاحبه فالة
صلاحية القبول اى فى الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك فان حركتها لا تستدعى
الحرارة اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة اى المختلفة بحسب اختلاف الحركات والاشعة
ولما اختلفت آثاره لانه فى نفسه حقيقة واحدة وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية
ونعنى بالنور النور المدبر لا نور الكوكب والا انتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية
فان الحركة السفلية فيها قد تخلو عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع
على الحجر وصحبتهما اى صحبة الحركة والنور اتم من صحبة احدهما مع الحرارة لان الحركة قد تنفك
عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا النور عن الحرارة كانوار الكواكب واليواقيت
واللعل ونحوهما واذا قيست الاشياء لم تجد ما يؤثر فى القريب والبعيد غير النور فلا مؤثر فى الوجود
غير النور المحض الواجبى الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيين
كانا او جسمانيين من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولان لما عرفت فصارت الحرارة
لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب وتم جميعها عندنا بالحركة
كاللمس والكلم والوقاع والدفاع وصارت الاشواق ايضا موجبة للحركات اى الروحانية
والجسمانية ومن شرف النار كونها اعلى حركة واتم حرارة اى من باقى العناصر واقرب الى الطبيعة الحيوة
لما سبق وبه يستعان فى الظلمات اى على ازالة الوحشة الحاصلة من الظلمة وعلى غيرها من
المآرب التى لا يمكن لها فى الظلمة بدون النار وهو اتم قهرا اى مما عداه من العناصر واشبه
بالمبادى اى المجردة النورية وهو اخو النور الاسفهبد الانسى لاشتراكهما من وجوه منها

نورية وكونه متولدا ومفاضا من العقل ومتعلقا بالجسم وقهارا لما سواه وطالبا للاعلى رتبة
ومكان مثله فى الجمع ولهذا عرفت الاوائل النار بانها اسطقس شبيه بالنفس اى فى النورية
والاضاءة وغيرهما مما ذكرناه وكما ان النفس تقضى عالم الارواح كذلك النار تقضى
عالم الاجرام ولان لله تعالى عوالم وله فى كل عالم خليفة كالعقل الاول فى عالم العقول و
الكواكب ونفوسها فى عالم الافلاك ونظر فى عالم المثال والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية
فى عالم العناصر وكذا النار سيما فى ظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح
والحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس اذ بها تتم استنباط العلوم والصناعة ومعرفة السياسات
والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الا شبه للنفوس الكاملة
البشرية فالنفوس الكاملة خلفاء الله فى ارضه ويؤيده قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة
فى الارض وقوله انى جاعل فى الارض خليفة وكما ان الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى
للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى الليالى المدلهمة وتصلح الاغذية و
الاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء النيئة فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى لان
نور الانسان مجرد ومتصرف فى نورها العارض فكانها آلة للانسان بها تتم خلافته
فلذلك قال وبهما اى بالنار والنفس تتم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك اى فلكونه
النفس وخليفة الانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان وجعلوه قبلة للناس
يتوجه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات وسواه نيران معظمة وهياكل مكرمة
واول من جعل ذلك هوشنك ثم جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل

واكد ذلك واوجبه فرضا زرادشت الفاضل المؤيد وانما عظمه الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه الاول
انها اشرف الاجسام العنصرية واضواها واعلاها حركة ومكانا الثاني انها ما احرقت
الخليل عليه السلام الثالث ظنهم ان تعظيمها ينجيهم من عذابها يوم المعاد والانوار
كلها اي سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية فانها واجبة التعظيم شرعا من نور
الانوار **فصل** في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تعرف في الكميات
لا في الصور الجوهرية فانه الكون والفساد واعلم اولا ان بعضا من الاوائل القائلين بان
الكيفيات الاول المحسوسة هي صور العناصر لما ظنوا ان الاستحالة في الكيف مع بقاء
الحقيقة النوعية انكروا الاستحالة في الكيف وقالوا الحركة لا تسخن بل تظهر الحرارة التي
كانت كامنة في المتسخن وتبرزها ولهذا قال لهم اصحاب الكمون والبروز ولا مجاورة الجسم
كالنار للقابل ينشو فيه اجزاء نارية ولما كان كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم فقال
الحرارة التي توجبها الحركة ليس كما ظن انها كانت كامنة واظهرها الحركات واعتبر بالماء
المخضخض فان ظاهره وباطنه يتسخن وكانا قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة من الباطن
يعني كما يظنه اصحاب الكمون والبروز لبرد الباطن والتالي باطل فالمقدم مثله فالكمون و
البروز باطل والحركة مسخنة واعتبر ايضا بالمحكوك من الاجسام الصلبة وبالماء الجاري فانه
اقل بردا من الراكد وظن بعض الناس ان الماء لا يتسخن بالنار بل ينشو فيه اجزاء نارية معها الحار
وهذه الاجزاء الفاشية فيما هي المسخنة لها مجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان
اي تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان الماء الذي في الخزف اسرع تسخنا من الذي في القمقم الحديدية

فصل

اصحاب الكمون والبروز

والمخابية

٢١٧

والمخابية على نسبة قوامها ومنع الفشو اي ونسبة منع الفشو وذلك لقلة منع فشو الخزف لكثرة
مسامه وكثرة منع القمقم لقلة مسامها فكان يجب ان يكون تسخن الخزف اسرع وليس كذا
لان الحديدي اسرع تسخنا فليس الامر كما ظنوا ثم النارية اي الاجزاء النارية كيف
يدخل في الظرف المملو الذي لم يبق فيه مكان لفاش ولم يخرج منه شيء لكونه مسدود الراس
حتى يدخل بدله شيء ثم الماء كيف يلطف ما يضاده من الاجزاء النارية الفاشية برودة
ورطوبة ثم لو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد الجمد ما فوقه اذ الاجزاء الجليدية لا
تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها وكثافتها وهذه القوابس اي الارض
والماء والنار والهواء اذا امتزجت اي بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها
وتم الفعل والانفعال المزاجي بينها حصل منها المواليد وهي المعدن والنبات والحيوان
دون الآثار العلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي وهو الآن يتكلم فيما يحصل من المزاج
والمزاج هو الكيفية وهي هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة فبالهيئة المرادفة
العرض خرج الجوهر وبالقارة الحركة والزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة
باقي المقولات المتوسطة والمراد بالكيفية المتوسطة الكيفية التي تستسخن بالقياس الى
البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وبهذا التفسير يخرج الالوان والطعوم والروائح و
امثالها الحاصلة من المزاج عن حد الحاصلة من كيفيات متضادة هي الكيفيات
الاول المحسوسة في العناصر المتضادة بالذات لاجسام هي العناصر مجتمعة اذ
لولا الاجتماع لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا التفاعل كان ذلك الاجتماع تركيبا.

لامزاجا ولولا تصغر الاجزاء لم یتماس اکثر کل واحد منها اکثر الآخر لما حصل التفاعل الذی هو عند
القائلین بالصور النوعیة ان صورة هذا العنصر تفعل فی مادة ذلک وصورة ذلک فی مادة هذا
لئلا یلزم کون القاهر مقهورا والکاسر مکسورا علی ما هو المشهور وعند الذاهبین الی ان الصور
هی الکیفیات لا غیر ان کیفیة هذا تفعل فی مادة ذلک وبالعکس وهذا اصح لان المشهور لا یتمشی
فی المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتهما بخلافه لاختلاف الکیفیتین
ولمن قال بالمشهور ان یمنع کون هذا امزاجا لانه لیس من العناصر الاربعة **متشابهة فی جمیع**
الاجزاء ای لا یختلف فی الکیفیة المستبردة بالقیاس الی الحار وبالعکس فی جمیع الاجزاء المفروضة
اذ لو کان سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة البعض الآخر کان ذلک الاجتماع ترکیبا
لا مزاجا وهذا التعریف یتناول المزاج الاول الحاصل من ترکیب العناصر الذی لا یکون الا
طبیعیا والثانی وما بعده وهو قد یکون طبیعیا کمزاج الانسان الحاصل من ترکیب اعضائه الالهیة
وهی من ترکیب اعضائه المتشابهة الاجزاء وهی من ترکیب الاخلاط وهی من ترکیب العناصر
وقد یکون صناعیا کالسکنجبین والجلنجبین وامثالهما من المرکبات الصناعیة **واذا علمت**
ای فی اواخر المنطق **ان الصور التی فرضوها** ای المشاؤون وهی الصور الجسمیة والنوعیة **غیر**
محققة ای فی الاجسام **ففی المزاج لا یکون الا توسط الکیفیات** وبواسطة التفاعل علی ان
تفعل کیفیة الماء مثلا فی مادة الهواء فتکسر حرارته وکیفیة الهواء فی مادة الماء فتکسر برودته
فیحصل کیفیة لا یکون بحرارة الهواء ولا برودة الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا علی
ان تفعل الصور النوعیة التی لبعضها فی مادة البعض الآخر وبالعکس ولان الصور باقیة

فی الممتزج والا کان فسادا لا مزاجا لابتنائهما علی الصور الغیر المتحققة **وحاصل الفرق بین المزاج**
والفساد ای عند المبطلین للصور النوعیة **ان الفساد یبدل بالکلیة** ای هو تبدل البسائط
بالکلیة وهو انقلاب بعضها الی بعض علی ما تقدم بیانه **والمزاج بتوسط المجتمعات** ای من الکیفیات
لا من الصور کما عند القائلین بها **ویحصل من هذه المرکبات** ای المرکبات المزاجیة الموالید الثلثة
التی هی **حیوان ونبات ومعادن ومن المعادن کل ما حصل فیه** ای کل ما کان له **برزخ نوری** وفی بعض
النسخ زبرج نوری ای زینة نوریة اذ الزبرج الزینة **وثبات به** ای بذلک الثبات والنوریة
شبه بالبرازخ العلویة ای بالکواکب **کالذهب والیاقوت** ونحوهما من البرازخ المعدنیة
الشریفة الشبیهة بالکواکب فی الثبات والنوریة کالزمرد والزبرجد واللعل الحاصلة من
العقول الفاضلة التی هی اربابها وهی اصنامها **کان محبوبا للنفوس** ای الناطقة **مفرحا**
ای لها **فیه عز** ولهذا یکون عزیزا عند من له ذلک کل ذلک **من جهة کمال ثباته وامرنیاب**
المحبة للنصیص ای اللمعان من نضل ذالمع **النوری** فان النور محبوب بالطبع و
لهذا یمیل الیه الحیوانات باللیل وتستانس به ویزول عنها وحشة الظلمة **ولما کان الغالب**
علی هذه الاشیاء ای الموالید **الجوهری الارضی لحاجتها** ای لحاجة تلک الاشیاء التی هی الموالید
الی حفظ الاشکال والقوی وهو لا یمکن دون غلبة الجزء الارضی علیها اذ الاستمساک و
الثبات لا یتصور الا به **کان اسفندارمذ** الذی هو رب نوع الارض عند الفرس ولذلک
قال وهو **النور القاهر الذی طلسمه الارض کثیر العنایة بها** ای بهذه الاشیاء وهی الموالید
لکون طلسمه غالبا علیها **ولما کان صنمه** ای صنم اسفندارمذ وهو الارض **منفعلا عن الجمیع**

اى جميع الاجسام لنزول رتبته كان حصة لرتبته اى اسفندارمذ عن كل صاحب صنم الاناث اى حصة الاناث
وفى بعض النسخ حصة الاناث وهو الاظهر والاولى فكان صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعل
عن جميع الاصنام انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كل شى اذا اخذ غير كيفياته اى الاولى
المحسوسة وفى بعض النسخ عن كيفياته والمعنى واحد اذ معنى الاول ان طبيعة كل شى اذا اخذ ذلك
الشى دون كيفياته ومعنى الثانى اذا اخذ ذلك الشى مجردا عن كيفياته وانما قيد بهذا لانه قد يطلق
الطبيعة على الكيفيات الاول فيقال مثلا طبيعة الارض باردة يابسة فهو النور الذى يكون
ذلك الشى صنمه على ما سبق فطبيعة الارض عن البرودة واليبوسة هو اسفندارمذ وكذا طبيعة
كل نوع غير كيفياته هو رب ذلك النوع فارباب الانواع هى طبايع الانواع ومدبراتها
ولهذا سمى صاحب اخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبرة للعالم ورد يحيى النحوى على ارسطو
فى تعريفه الطبيعة بانها مبدا اول الحركة ما هى فيه وسكونه بالذات بان هذا لا يدل على
الطبيعة بل يدل على فعلها فقال الحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية فى الاجسام العنصرية
تفعل فيها التصوير والتخليق وهى المدبرة لها ومبدا حركتها وسكونها بالذات وتفعل
لغاية ما اذا امكنت اليها اسكت والمزاج الاتم ما للانسان اذ لا اقرب منه الى
الاعتدال على ما شهدت به الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد غيره من
الحيوانات كذا اذ البلقة انما تكون لبعد المزاج عن الاعتدال فاستدعى عن الواهب
اى للصور وهو المفارق كمالا هو النفس الناطقة والانوار القاهرة علمت استحالة تغيراتها
فان تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور الانوار ويستحيل اى التغير

عليه فلا تغير له اى لنور الانوار ولا لها اى للانوار القاهرة ولما استشعر ان يقال كيف
لا يكون لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الواهب قال وانما يحصل من بعضها
كالواهب وارباب الاصنام الاشياء كالصور والنفوس وغيرهما مما يتوقف على مزاج
واستعداد لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدايمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف
الفعل على استعداد القابل فبقدر الاعداد التقبل اى القابل من الهيآت والصور التى ذكرنا
فى النسب العقلية فى الانوار القاهرة والوضعية اى والنسب الوضعية التى فى
الانوار العرضية التى للثوابت ما يليق اى باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات
فى ذلك ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق يعنى جبريل عليه السلام
ولهذا وصفه بصفاته وقال وهو الاب القريب اى من حيث الرتبة من عظماء رؤساء الملكوت
كالعقل الاول ومن تبعه فى الطبقة الطولية القاهرة روانبخش روح القدس واهب العلم والتاييد
معطى الحيوة والفضيلة على اى يحصل من بعضها وهو فلان على المزاج الاتم الانسانى
نور مجرد وهو النور المتصرف فى الصياصى اى الابدان لانها جمع صيصية وهى كل ما يحصن به
الانسية وهو النور المدبر الذى هو اسفهبد الناسوت اى البدن وهو المشير الى نفسه بالانانية
وفى بعض النسخ بالانانية وليس هذا النور اى النفس الناطقة موجودا قبل البدن
فان لكل شخص اى انسانى ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها
اى من النفوس البشرية واذ ذاك فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة اى بالعدد ولانها
واحدة بالنوع والا ما علم واحد كزيد مثلا كان معلوما للجميع لانه اذا كانت

النفوس الناطقة واحدة بالعدد ومتصرفة في جميع الابدان الانسانية كان المدرك
والمشير الى نفسه بالانانية في كل بدن هو تلك الواحدة ولو كان كذا لكان ما علم واحد
معلوما للجميع **وليس كذا** اذ ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية على غيره ليس يدركه الغير
فان النفوس البشرية كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع واذا وجب كون الانوار
المدبرة بعد التعلق بالبدن كثيرة **فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة** فاما ان تكون واحدة
او كثيرة لان كل ما له وجود محقق لا يخلو عن احدهما والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
اما الاول فلانه حينئذ **لا يتصور وحدتها** لانها لو كانت واحدة قبل التعلق كانت
واحدة بعده **فانها لا تنقسم بعد ذلك** اي مع كونها واحدة حتى تكثر بالانقسام كالاجسام
اذ هي **غير متقدرة ولا برزخية** اي هي غير جسم ولا جسماني **حتى يمكن عليها الانقسام** فان الانقسام
بعد الوحدة لا يتصور الا على الاجسام والجسمانيات والتالي باطل لوجوب تكثرها بعد التعلق كما بينا
فالمقدم باطل وفيه وجه آخر لم يذكره في الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت
الحاصلة بعد الانقسام من حيث هي تلك حادثة لا محالة واليه سياقة كلامنا لان الكلام في
ان ما يتعلق بالبدن حادثة وهي كذلك واما الثاني فلقوله **ولا تكثرها** اي ولا يتصور وفي بعض
النسخ ولا كثرتها وهذا انسب لكونها قسيم الوحدة **فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي**
لا بد لها من مميز اذ مع اتحاد النوع لو لم يكن فارق لم يحصل الاثنينية وقد حصلت فلها مميز
لكنها **لا امتياز بشدة** اي لشدة النورية وضعفها **اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى** اي كل رتبة
من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار

القاهرة وهي اشد نورية منها واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء كل رتبة
من الشدة نفوس غير متناهية واذا كان كذا فلا يمكن التميز اصلا بين النفوس التي لكل رتبة
ولا عارض اي ولا بعارض **غريب** اي غير لازم للماهية مفارق وان العرض المفارق
لا يخصصه الفاعل العقلي بفرد دون غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما تخصصه
به مادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة لكن لا مادة للنفس غير البدن فلا مادة
لها قبل البدن ولا مخصص **فانها ليست في عالم الحركات المخصصة حينئذ** وتحقيقه ان العوارض
انما تلحق الاشياء المتساوية في النوع لاتفاقات هي سوق اسباب حادثة من حركات
فلكية فان الكلام اذا عاد الى ان الامر الغريب علته ما ذا كانت احتاج الى علة اخرى
غريبة ولا ينقطع عنها الكلام ويستدعي ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا يتاتى
ذلك الا بحركة دورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان يكون التميز بين النفوس بنفس ماهياتها
لتساويها في تمام الماهية ولا بامر داخل فيها لبساطتها ولا بعرض لازم للماهية لاشتراكها فيه
وعدم صلاحيته للتميز حينئذ فانما لم يتعرض له لظهوره **فلما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف**
الصياصي فلا يمكن وجودها اي قبل الابدان اذ لو امكن وجودها حينئذ امكن وحدتها او كثرتها
لان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم لكن لا يمكن وحدتها ولا كثرتها قبل الابدان
فلا يمكن وجودها حينئذ وهو المطلوب **طريق آخر ان كانت** اي النفوس الناطقة **موجودة**
قبل الصياصي فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض لانهما من توابع تعلق البدن وقد
فرضت مجردة عن جميع العلائق **ولا اتفاق** اي ولا اتفاق ثمة من الاتفاقات

التي هي سوق اسباب حادثة من حركات فلكية يتوقف عليه كمال النفوس كما في عالمنا هذا ولا
تغير فيه اي في عالم النور المحض يوجب كمالها ايضا اما الاتفاق فلتوقفه على الحركة الممتنعة
ثمه واما التغير فلتوقفه على تغير الفاعل وهو نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا لم يمنعها حجاب
ولا شاغل عن عالم النور وليس ثمه ما يتوقف عليه كمالها من اتفاق وتغير اقتضت
بكمالها الخاص بها ازلا لوجود الفيض واستعداد القابل لقبوله مع تقابل المفيض وارتفاع
المانع فيكون اي النفوس قبل الابدان كاملة فتصرفها في الصيصية يقع ضايعا لانه كان لتحصيل
الكمال وقد حصل والعناية الازلية تابى ذلك ولهذا لا معطل ولا ضايع في الوجود ثم لا اولوية
بحسب الماهية تخصص بعضها اي بعض النفوس بصيصية والاتفاقات اعني الوجوب
بالحركات انما هو في عالم الصياصي فيستعد الصيصية لنور ما بالحركات وليس في عالم النور
المحضة اتفاق يخصص ذلك الطرف وما يقال اي في بيان اتفاق تخصص ذلك الطرف
وهو قول بعض الحكماء ان المتصرفات اي النفوس الناطقة المتصرفة في الابدان يسنح لها حال
موجب لسقوطها عن مراتبها وهبوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام باطل
اذ لا تجدد في ما ليس في عالم الحركات والتعلقات اي لا تجددها في عالم المجردات لما علمت ان تغيرها
لا يكون الا بتغيره تعالى عنه علوا كبيرا حجة اخرى هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل
البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن من الابدان فليس بمدبر اذ المدبر هو ما
يتصرف في بدن ولا تصرف فيه بالفرض ووجوده معطل لان الغاية في ايجاد النفوس وصولها
الى كمالاتها التي هي تجرد المحض بواسطة تدبير الابدان فاذا لم يكن مدبرة كانت معطلة في الازل

حجة اخرى

ولا معطل في العالم لان الانوار الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها
من الحركات الفلكية انما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضي حصول الكمالات العقلية
والجسمية لكل ذي كمال بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت
وقع فيه الكل وما بقي نور مدبر اي بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لا يبقى نور مدبر
يتعلق ببدن لتعلق الكل وانفصاله وفي بعض النسخ وما بقي نورا مدبرا والاول اظهر واولى لان هذا
محتاج الى تقدير دونه وكان الوقت اي الذي وقع فيه الكل قد وقع في الآزال وفي
بعض النسخ في الازل وهو دوام الوجود في الماضي كما لابد الذي هو دوام الوجود في المستقبل
ومنها الازلي الابدي اي الدائم الوجود فيهما والمعنى ان الوقت يكون قد وقع في الماضي
من الزمان لان الحوادث لا بداية لها وكذا التعلقات هذه النفوس بالابدان وتصرفاتها
فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها بداية ولها نهاية بالفرض يكون بالضرورة قد انقضى
وقت نهايتها التي هي وقت وقوع الكل ولو كان كذا فكان ما بقي في العالم نور مدبر
اي لبدن انساني وهذا انما يتم لو لم يجز تعلق نفس ببدن بعد تعلقها ببدن آخر والا لم يبق مدبر و
هو محال اذ النفوس كما لا بداية لها فكذلك لا نهاية لها طريق آخر واذا علمت لا نهاية
الحوادث اي في المستقبل ولهذا قال لا نهاية اذ الحوادث كما لا اول لها ولا بداية
كذلك لا آخر لها ولا نهاية ولو كان مراده الماضي لقال لا بداية الحوادث واستحالة النقل
الى الناسوت اي استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها بغيره والغرض
انك اذا علمت ان لا آخر للحوادث علمت ان لا آخر لتعلقات النفوس بالابدان

واذا علمت استحالة التناسخ علمت ان فى كل تعلق تكون نفس جديدة لا مستنسخة ويلزم
منهما ان تكون النفوس غير متناهية سواء كانت حادثة او غير حادثة الا انه على تقدير
كونها غير حادثة يلزم قدماء غير متناهية فى المفارقات ومستدعية لجهات لذلك فيها
فلذلك جعله مقدم الملازمة وقال فلو كانت النفوس غير حادثة اى لو كانت قديمة مع لانهاية
الحادث واستحالة النقل غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية فى المفارقات لكونها ممكنة الوجود
ومفتقرة الى علة مع ان الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد وهو محال لأنه
يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان تكون فى المفارقات اعنى عالم
العقول علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة فى الوجود وهو محال ضرورة ان النفس قبل
الابدان لا تعلق لها بالاجسام لتنفعل عن الحوادث ويجوز كونها غير متناهية
ولا يخفى انه لو حمل لانهاية الحوادث على الماضى لزم ما ذكر بعينه وانت اذا تأملت
هذه الحجج باسرها فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها اقناعية ومبنية على ابطال
التناسخ اما الاول فلانها على تقدير صحة مقدماتها فانما يدل على ان النفس لا توجد قبل البدن
ولذلك عبر عنه فى الدعوى وقال وليس هذا النور موجودا قبل البدن ولا يلزم من ذلك
حدوثها لجواز ان تكون قبل كل بدن حاصلة فى بدن آخر اللهم الا ان يراد بالبدن فى قوله وليس
هذا النور موجودا قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النور بالفعل فى الحال الصالح
لتدبيرها اياه وتصرفها فيه لا بدن من الابدان واما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما
ان النفوس ان كانت قبل البدن لزم المحال ومن انتفاء المحال يلزم ان لا تكون النفوس

قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما الرابعة فقد صرح
باحتياجها اليه وبنائها عليه وتخصص الاولى بانه لا يلزم من تناهى شدة نورية النفوس
وانحصارها بين طرفى افراط وتفريط لا تتجاوزهما ان لا تقبل الرتب الغير المتناهية كما لا
يلزم من انحصار المزاج الانسانى وغيره من الحيوانات بين طرفى افراط وتفريط لا
تتجاوزهما كون الامزجة الانسانية متناهية بل هى غير متناهية مع انحصارها بين طرفين
حاصرين كذلك شدة نورية النفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات رتب
غير متناهية كاشتمال زمان وخط متناهيين على آنات ونقط غير متناهية وحينئذ يلزم
ان يكون لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لا نفوس ولا استحالة فيه فضلا عن كونها غير
متناهية ليستحيل نعم قسمة غير المتناهى على المتناهى فى العدديات تستلزم ذلك اعنى وقوع غير
المتناهى بازاء المتناهى كما استدل به القائلون بوجوب الاسم المشترك عليه بان الالفاظ
متناهية والمعانى غير متناهية واذا قسم غير المتناهى من المعانى على المتناهى من الالفاظ
يقع بازاء كل لفظ معانى غير متناهية فيلزم الاشتراك اذ لقائل ان يفرق بين رتب
الشدة وبين نقط الخط وآحاد الامزجة بان الرتب على تقدير ازلية النفوس الغير
المتناهية تكون بالفعل بخلاف النقط وموجود معا بخلاف الامزجة فانها وان خرجت
الى الفعل غير متناهية لكنها لم توجد معا وعلى هذا يلزم فى الرتب انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين ولا يلزم فى النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق الفاسد فاعرفه فانه مع
وضوحه دقيق والثانية بانه لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النور بل للحق ان ينتقش كمالها

كما لا يلزم من مقابلة الهواء الشمس استنارته بنورها لتوقف استنارته على تكاثفه وعلى
هذا يجوز ان يكون بعض المجردات لقوته وكماله لا يحتاج في قبول كمال الفيض الى استعمال
آلة كالعقول وبعضها لضعفه ونقصانه يحتاج في قبوله الى استعمالها كالنفوس وعلى هذا
لا يلزم من مقابلتها دون الآلة انتقاشها بكمالها لتوقفه على الآلة ولا آلة سلمناه لكن لا
يلزم من عدم اولوية بعض النفوس القديمة ببعض الابدان بحسب الماهية عدم اولوية
بعضها به بحسب رتبة من الرتب الغير المتناهية اي لشدة نورية النفوس وضعفها فيجوز ان
يكون الاولوية لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة في البدن كونها
معطلة لو لم يستكمل النفس بالابدان وهو غير يقيني سلمناه لكن انما يلزم ان لا يبقى في
العالم نور مدبر لو لم يجز تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لبدن آخر على ما اشرنا اليه ثم والثانية
والثالثة بانهما متناقضتان لانه الزم في الثانية من وجود النفس قبل البدن انتقاشها
بكمالها وفي الثالثة الزم من ذلك تعطيلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين الى قدم النفوس وهو
الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله عليه السلام خلق الارواح قبل
الاجساد بالفي عام وانما قيد بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس
على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوثه وتمسك افلاطون في
الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها
فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم تكن موجودة بتمامها قبل

البدن

البدن بل به يتم توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها
لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا يبطل ببطلانه للبراهين الدالة على
بقائها ببقاء علتها الفياضة واخصرها انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات آلة به فاذا
خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة له فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال
باقية ببقاء العقل المعيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا
كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا
لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فيجذب
النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمغناطيس والحديد وليس من شرط جذب المغناطيس
للحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما مقدما على الآخر وتمسك بعض الافاضل
من المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها
وهذه العلة اما ان تكون موجودة قبل حدوث النفس او لا تكون كذلك والاول يقتضي ان
تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال و
الثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت
من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة
اما الاول فلانه لو لم تكن للحادث علة حادثة لكان اما لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر
البطلان او تكون مفتقرا الى علة دائمة وحينئذ يكون وجوده في بعض الاحوال دون
بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة

قدم النفو

فان استقل واحد من اجزائها بالتأثير فيه لا يمكن اسناد المعلول الى الثاني والا لكان
له تأثير في شيء من المعلول وللباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تأثير
فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتأثير
في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره من المركب ان كان بسيطا وفي
صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون
الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هذا خلف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل
ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا
خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في
اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة في انه يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة فليراجعها
من اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبت الكلام في هذه المسئلة لانها لما كانت
من المسائل التي تبتني عليها قواعد كثيرة احببت ان اذكر البحث من الجانبين اذ
ربما يظهر للناظر النحرير في اثناء المباحثة ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد ان امعن في الفكر
والنظر ان شاء الله

فصل

في الحواس الخمس الظاهرة الانسان وغيره من الحيوانات
الكاملة وهي احتراز عن الناقصة التي تعرى عن بعضها كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره
مما يعرى عن السمع والشم على ما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه الحواس
في امثال هذه النواقص ضعيفة جدا لا مفقودة بالمرة خلق له حواس خمسة هذا هو
المشهور وان احتمل ان يكون زائدا الا ان الزائد ليس لنا ولا نعلمه من غيرنا كالو فقد نوع

الحواس الخمس

الانسان

الانسان احد الخمس مما كان تصوره مع تحققه في نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور ما
الابصار والعنين الذي لا يتصور لذة الوقاع فالمحصور في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس
لا ما هو ممكن التحقق او ما هو متحقق في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا
اللمس وهي قوة منبثة في جلد البدن كله من جهة ما انبث فيه من جواهر الروح الحامل
لجميع القوى فيدرك الجلد ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة اذ الانفعال والتأثر انما يكون عن الضد
لا عن الشبه اذ الشبه لا ينفعل عن شبهه ولما لم يكن آلة اللمس خالية عن الكيفيات
الاربع التي لعناصرها التي تركبت منها وجب ان يكون مدركة للاطراف بالتوسط المزاج
ولهذا كلما كانت الآلة اقرب الى الاعتدال كان اقوى والطف في الاحساس
وما يدرك باللمس هي الكيفيات الاربع الاول والخفة والثقل والملاسة والخشونة
والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس بهذه الاشياء هل
هو تبع للاحساس بالكيفيات اولا وان اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى مختلفة فليس
في المهمات لنتكلم عليه **والذوق** وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية التي تستحيل الى
طعم الوارد لا بان ينتقل الطعم اليها فان الاعراض لا تنتقل بل بان يخالطها اجزاء ذي الطعم
ثم تغوص في جرم اللسان فيدركها الذائقة فيكون الرطوبة مسهلة وصول المحسوس
الى الحس او بان تتكيف بالطعم الذي هو من نوع طعمه باعداد المخالطة اياها الافاضة المفارق
الطعم عليها **والشم** وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي

مدرکة للروائح بتوسط الهواء المنفعل والبخار المرتفع من جرم ذی رائحة بارحة بان یحصل فی
الهواء بسبب مجاورته لذی الرائحة ما هو من نوعها بافاضة المفارق وقیل لا حاجة
الی انفعال الهواء وهو خطاء لان الرائحة تصل الی مد بعید وربما کان الجسم ذو الرائحة صغیرا
لا تتحلل منه من الاجزاء ما یشغل تلک الاحیاز الکثیرة والمسافات المتباعدة فقد حکی ارسطو
ان الرخمة انتقلت من مسافة مائتی فرسخ برائحة جیف حصلت من حرب وقعت
بین الیونانیین ودلهم علی ادراکها للجیف من المسافة المذکورة انه لم یکن حوالی موضع المعرکة
رخمة ولا فی نحو هذا الحد من المسافة وذلک لکون هذه الحاسة فی هذا الطیر وفی کثیر من الحیوانات
قویة وهی فی الانسان ضعیفة ونسبة رسوم الروائح فی نفس الانسان ادراک ضعیف
البصر شبحا من بعید **والسمع** وهی قوة رتبت فی العصب المفروش علی سطح باطن الصماخ
هی مشعر الاصوات بتوسط الهواء والصوت وهو ما یدرک بحاسة السمع انما یحصل بتموج
الهواء لقلع او قرع عنیف فینضغط منه الهواء بعنف فینتهی تموجه الی الهواء الراکد
فی الصماخ ویتموج بشکل نفسه فیقع علی جلدة مفروشة علی عصبة مقعرة کمد الجلد علی الطبل
فیحصل طنین فیدرکه القوة وتموج الهواء کما یری من دوائر لما وقع فیه والصداء انما هو
لانعطاف الهواء المصادم لجبل او غیره من عال ارض وهو کرمی حصاة فی طاس مملو فیحصل
دوائر متراجعة من المحیط الی المرکز وقیل ان لکل صوت صدا وفی البیوت انما لم یقع الشعور
به لقرب المسافة فکانهما یقعان فی زمان واحد ولهذا یسمع صوت المغنی فی البیوت اقوی
مما فی الصحاری واما الکلام فی القلع والقرع وتشکل الهواء بمقاطع الحروف وتوقف سماع

الصوت علی وصول الهواء الحامل له الی الصماخ وغیر ذلک فقد سبق فی اواخر المنطق
فلا حاجة الی الاعادة **والبصر** وهی قوة مرتبة فی العصبة المجوفة مدرکة لما یقابل العین بتوسط
جرم شفاف لا بخروج شعاع یلاقی المبصرات ولا بانعکاسه ولا بانطباع الصور المرئیة
فی الرطوبة الجلیدیة ولا فی ملتقی العصبتین المجوفتین ولا باستدلال لبطلان ذلک کله
علی ما سبق بل بمقابلة المستنیر للعین السلیمة وهی ما فیها رطوبة صافیة شفافة صقیلة
مرآتیة فحینئذ یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی ذلک المبصر المقابل لها فیدرکه النفس مشاهدة
ومحسوسات البصر اشرف فانها هی الانوار من الکواکب وغیرها کالنیران ونحوها **لکن اللمس**
اتم للحیوان فانه لما کان مرکبا من العناصر وکان صلاحه باعتدالها وفساده بتغیرها
وجب ان یکون له قوة ساریة فی کلیته بها یدرک المنافی من الکیفیات التی یبعدها عن
اعتدالها ومن غیرها لیحترز عنه بالهرب منه وهی اللامسة ولهذا کانت منبثة فی
کل البدن ولم تختص بعضو وان کانت فی بعض الاعضاء اقوی کباطن الکف بل الاصابع
بل السبابة ولهذا جعلها الطبیعة کالحاکمة بالطبع فی استعلام مقادیر کیفیات
الملموسات ولاجل ان اللمس یخبر به عن منافیات المزاج بالهرب والسعی وجب ان یکون
کل لامس متحرکا بالارادة حتی ان الاسفنج التی یظن فیها بخلاف ذلک لها حرکة انقباض
وانبساط ولولاها لما عرف حسها **والاتم غیر الاشرف** وهو واضح غنی عن الشرح
واعلم ان الاتم للحیوان بعد اللمس الذوق ولهذا لا تجد من الحیوانات ما یعری عن هاتین
الحاستین وتجد کثیرا منها قد تعری عن غیرهما وانما لم یعر الحیوان عنهما لاستحالة وجوده

بدون جالب للنفع اليه ودفع للضر عنه لكن الاخص بالذوق في النفع ان يكون جالبا للنفع
والملائم وهو الغذاء ليخلف بدل ما يتحلل واكمن ان يعيش مدة ولا ادى الى هلاكه سريعا
كما ان الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا للضار والموذي ولما كان دفع الضرر متقدما
على جلب النفع لاجرم وجب ان يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون الذوق ثالثا
له فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي
والمسموعات الطف اي من المبصرات **من وجه آخر** وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة
المطربة تشوق النفوس الى وطنها الاصلي وعالمها العقلي وترفعها عن الامور الجلية الدنية
الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية
ولهذا كانت للحكماء عناية عظيمة بالموسيقى فان له خطبا عظيما عندهم وفي بعض النسخ
والمشمومات الطف من وجه آخر ولا وجه له وكان المشمومات صحف عن المسموعات
المنظمة العين والله اعلم بحقيقة الحال ولان القلب اقوى الى الاعضاء حسا لانه مبدا جميع
الحواس فلا يحصل في حاسة من الحواس شيء محبوب او مكروه الا ويصل اثره الى القلب
بان ينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه فان استحال الى كيفية ملائمة للقلب التذ والا تالم
واعلم انه كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة
المذكورة كذلك خلق لهم حواس خمس باطنة وانما لم يذكرها المصنف ههنا لانه لا نسلم كونها
خمسا كما سيجي تحقيقه ولانه لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر
او محز اشكال وهذا لا ينفهم مما اورد من الكلام عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليها

اشارة خفيفة تعين على فهم المباحث الآتية عليها فاقول احدى الحواس الخمس الباطنة الحس
المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات
باسرها كحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة بها نحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس
الظاهر معزول بواحد فاليا مع غيره ولا بد للحاكم من حضور الصورتين وبها ايضا نشاهد
النقطة الجوالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك لانضمام الحاضر
من الابصار مع ما بقي في الحس المشترك فان البصر ما قابله الا نقطة فلا يدركها الا كذا او الآنية
الخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ هي خزانة صور الحس
المشترك باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير القبول وليس من شرط
كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة والحفظ
يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما نعلمه مما نفرق بين ما نتخيله في اليقظة معاينة
وبين ما نشاهده في المنام معاينة وكذا في غير المنام عند غموض طويل فلو كانت المشاهدة بالخيال
لكان كل متخيل مشاهدا وليس كذلك والثالثة الوهم وهي مرتبة في التجويف الاوسط من
الدماغ وهي القوة التي تحكم في المحسوسات في الحيوانات لمعان غير محسوسة كادراك السنور
معنى في الفار يحمله على الطلب وادراك الفار معنى في السنور يوجب الهرب وهذا في الانسان
ينازع العقل لانه قوة جسمانية لا تفرق بما نفرق به العقل امتحن في تجويز عقلك في البيات
في بيت فيه ميت وتنفر وهمك فتدل تنازعهما على اختلافهما والرابعة المتخيلة وهي قوة مودعة
في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التفريق والتفصيل فتجمع اجزاء انواع مختلفة

فجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس
فاما القوى الباطنة اشد بسطه منها ويسمى عند استعمال الوهم اياها بالتخيلة وعند استعمال
العقل بالفكر بها يستنبط العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحكام وهذان في
التجويف الاوسط والمتخيلة منهما في موخره والخامسة الذاكرة وتسمى الحافظة ايضا وهي
قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام الوهمية والتخيلية على تفاصيلها
ونسبتها كما كان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير باختلال بعضها مع بقاء البعض وعرف
مواضعها باختلال القوى لاختلال الآلات لزوما مطردا وللحيوان قوة محركة على انها الباعثة
وتسمى محركة باعثة لكونها الباعثة عليها وهي النزوعية وتنشعب الى شهوانية وهي الطالبة
لما يلائم وغضبية وهي التي تطلب ما لا يلائم تنفعل عن تخيل او ادراك وفي الجملة منطبعة للمدركات
اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة اخرى ايضا محركة على انها المباشرة للحركة
وتسمى محركة عاملة تنبث في الاعصاب وتطيع النزوعية فعندما اجتمعت النزوعية على
فعل اطاعت القوة المحركة المسخرة للعضلات والرباطات فجرت الاوتار الى مبادئها
عند الهرب والمرسلة اياها بارخاء الاوتار عند الطلب وهاتان القوتان المدركة و
المحركة من خواص الحيوان **فصل** في بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيرا
في البدن وانما كان كذلك ليشتمل العالم الاصغر اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه
العالم الاكبر ولان مما لا شك فيه عاقل ان بين النفس والبدن علاقة وليست علاقتهما
علاقة جرم بمثله ولا عرض بمحله لكونها مجردة ولا تعلق العلة والمعلول فلا يوجد بها البدن

فصل

لان

لان تأثيره يختص بما يناسبه وضعا وبحيث هو ولا يوجد الشيء اشرف منه وليست علة
والا لما تأخرت دونه اذ ما لم يحصل بخصوصيتها لم يفعل وقد سبق انها لا تتقدم فهي
علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المستعد بالمزاج لقبول اثارها عليها فاقتضت
العلاقة الشوقية ان يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية التي هي
نظاير الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا افاضت من النفس على البدن الغضب
بازاء قهرها لما تحتها والشهوة بازاء محبتها لما فوقها الى غير ذلك مما ذكره او لم يذكره فان
النور لما كان فياضا لذاته لا لامر خارج عنها لجاز ان يترشح عنه رقايق كالالة على البدن
المستعد لقبولها ولذلك صدر الفصل وقال واذا علمت ان النور فياض لذاته وان له
في جوهره محبة لسنخه اي لاصله وهو ما فوقه لكونه علته وقهرا على ما تحته وهو معلوله
لكونه فرعه واذا كان ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اي الانسان ولهذا قال
فيلزم من النور الاسفهبد اي النفس الانسانية من حيث كونه فياضا لذاته قهر على ما تحته
من البدن وسياسة المظلمة ومحبة لما فوقه من رب نوعه روح القدس صاحب طلسم النوع الانساني
الى نور الانوار في الصياصي الغاسقة اي الابدان المظلمة بسبب قهر قوة غضبية بها يهرب عن
المضار ويدفعها وبتوسط محبته قوة شهوانية بها يطلب المنافع ويجلبها وكما ان النور الاسفهبد
يشاهد صورا برزخية اي جسمانية فيعقلها بان يجرد صورتها عن موادها
الظلمانية ويجعلها صورا عامة اي كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ ويجعل اطوارها
عامة اي يجعل اطوار الصور البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية نورية

اي غير متقدرة بعد كونها كذلك يليق بجوهره اي بجوهر النور الاسفهبد الذي هو محل تلك
المجردة النورية لان جوهره ايضا نوري مجرد غير متقدر ركن يشاهد زيدا وعمروا واخذ منهما
للانسانية صورة عامة يحمل عليهما وعلى غيرهما اي من الاشخاص الانسانية يلزم في صيصية
قوة غاذية اي مناسبة لتلك القوة العقلية الآخذة من المختلفات شيئا واحدا اثباتها
وهي التي تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبيه جوهر المغتذي ولولا هذه اي الغاذية
لتحلل بدن الانسان ولم يجد بدلا فيما استمر وجوده لانه انما استمر باخلاف الغاذية بدل ما يتحلل من
البدن وكان من سنخ النور التام ان يكون مبدأ لنور آخر لانه ناقص لذاته فلا بد
من كل نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلوله على ما عرفت من كون الانوار المجردة
القاهرة بعضها علة لبعض فيحصل منه اي من النور الاسفهبد في صيصية قوة توجب
صيصية اخرى ذات نور اي نور مجرد يتعلق بها وهي المولدة التي بها بقاء
نوع ما لم يتصور بقاء شخصه فيقطع قدرا من المادة اي التي هي خلاصة الاخلاط وآخر الهضوم ليكون
مبدأ لشخص آخر وكان من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحة اي العرضية الفائضة
من نور الانوار ويستكمل بالهيآت النورية اي الفائضة من الانوار المجردة او الحاصلة
من المشاهدات فان احدهما غير الآخر على ما علمت من الفرق بين شعاع الشمس وبين شاهدها
ويخرج اي بواسطة استكماله وانتقاله من حد الى حد ومرتبة الى مرتبة من القوة الى الفعل
فيحصل للصيصية قوة توجب الزيادة في الاقطار اي الثلثة على نسبة لائقة وهي ان يكون الزيادات
في الاقطار على تناسب طبيعي ليبلغ كمال النشو وهي النامية فخرج بقولنا الاقطار الزيادات

الصناعية لانها اذا زيدت في جانب نقصت من الآخر وبالتناسب الطبيعي زيادة الورم
ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو السمن والفرق بين الغاذية والنامية وان الغاذية تحيل
الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره لبدل المتحلل دون زيادة المقدار والنامية
توجب الزيادة في الاقطار وتوزع الغذاء على خلاف فعل الغاذية فيسلب جانبا من
البدن ما يحتاج اليه من الغذاء وتزيد في جهة اخرى ولو كانت الغاذية وحدها لسوت
في هذا الفعل وهما يخدمان المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية بالتمديدات المشاكلة
وتشترك النبات والحيوان في الاحتياج الى هذه الثلث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار
لما كان بالتدريج احتيج النامية المبلغة الى الكمال المقداري وباعتبار التحلل احتيج
الى الغاذية لتخلف بدل التحلل وباعتبار الفساد احتيج الى المولدة الحافظة للنوع بالتعاقب
ثم يخدم الغاذية جاذبة تاتيها بالمدد لتخلفه بدل ما يتحلل وماسكة تحفظه اي المدد
لتصرف المتصرف اي الغاذية والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا الى ماسكة
تحفظ ما يرد عليه ريثما تتصرف فيه وهاضمة تهيئه اي تهيئ المدد وتعده اي تجعله
مستعدا للتصرف اي لتصرف الغاذية اذ لولا احالة الهاضمة الغذاء بحيث يصلح
ان يصير جزءا للمغتذي لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا يقبل المشابهة اي مع المغتذي
وهذه القوى اي الرؤساء الثلث التي هي الغاذية والنامية والمولدة والخوادم الاربع
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التي لم نذكرها كلها فروع
للنور الاسفهبد في صيصيته اما باعتبار انها فائضة منه فيكون فروعا له واما باعتبار انها

لا تتفرد بقبول دون استعمال النور لها فهو اصل في العقل والقوى فروع له هذا واما
باعتبار استكمال النفس بها وانها كمالات لتحصيل كمالها فهي خوادم لها والصيصية صنم
للنور الاسفهبد والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما
قال وهو صاحب طلسم النوع الناطق ان الاسفهبد لا صنم له غير الصيصية التي تعلق بها
وجميع صياصي الانسية اصنام لروح القدس فيحصل هذه القوى منه اي من الاسفهبد
باعتبارات فيه اي في القهر والمحبة وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية كما
تقدم وشركة اي وشركة احوال البرازخ اي الجسمية المستعدة لقبول قوى النفس وآثارها
فان للقابل مدخلا عظيما في قبول الفيض فان ما هو اشد استعدادا اكثر قبولا وبالعكس
ويدل على تغايرها اي تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية قبل بعض
كالمولدة او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وبقائهما بعد النامية واختلاف الآثار
لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلاف بعضها عند كلال بعض
ولو كانت القوى متحدة لما كان شيء من ذلك فهي متغايرة والانسان استوفى قوى الحيوان
والنبات التي هي التغذي والنمو والتوليد وزاد عليها بالكمالات العقلية والاحوال القدسية
فهو نسخة مختصرة في العالم الاكبر فيه ما فيه فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه في الوجود
فقد احاط بالموجودات علما فصل في بيان المناسبة بين النفس الناطقة و
الروح الحيواني وفي ان الحواس الباطنة ليست خمسا كما زعم المشاؤون وفي حقيقة صور المرايا
والتخيل النور الاسفهبد لكونه في غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته

لا يتصرف في البرزخ لكونه في غاية الكثافة والظلمة والشيء انما يتصرف فيما بينه وبينه مناسبة
كاللطيف في اللطيف والكثيف في الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف في الغاية
في الكثيف في الغاية الا بتوسط مناسب ما وهي ما له اي للنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف الذي
يسمونه الروح اي الحيواني وهو بخار حار لطيف شفاف يحدث من لطافة الاخلاط
وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب
وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب عملت فيه حرارة فيتميز
عنه البخار ساريا الى التجويف الايسر فاذا عملت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار
روحا حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية في لطفه وشفيفه ونوريته وقربه من الاعتدال
وبعده عن التضاد فلذلك قال في بيان مناسبة الروح اذ فيه من الاعتدال والبعد عن
التضاد ما شابه البرازخ العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال
فان الروح الحيواني اذا صعد الدماغ وتردد في تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه وقل شفيفه
وحدث فيه صقالة مرآتية بها يصلح لظهور العالم المثالي والشبح الخيالي فيه فيظهر منه فيه
ما يليق باستعداده فان المقتصد اي الماء الصافي له ذلك وهو ان يظهر عنده المثل
والاشباح القائمة لا في اين وغيره اي وغير المقتصد الصافي الذي هو الماء من العنصريات
كالبلور والزجاج وغيرهما مما هو وفيه الماء في المزاج يصير مظهرا للمثال بتوسطه
اي بتوسط المقتصد اذ لولا غلبته في هذه المركبات لما كانت مقتصدة على ما سبق وفيه
اي وفي الروح من الحاجزية اي الكثافة ما يقبل النور اي الفائض عليه من النفس والعقل

وحفظه للكثافة ايضا وحفظ اي هذا الروح ايضا لما فيه من الحاجز الاشكال و
الصور اي المثالية والخيالية الظاهرتين عنده لاقتصاده وفيه اي في هذا الروح ايضا
اللطافة والحرارة المناسبة للنور اي العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض
ولان الحركة انما تناسب النور العارض دون المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعني كالحرارة
لنعرف ان حكمهما في الانتساب الى النور العارض دون المجرد واحد واذا لم يمكن في اعداد
نوعه اي نوع هذا الروح الثبات لسرعة تحلله باعتبار التلطف وغلبة الحرارة فتثبت نوعه
وهو انجذاب الدم من الكبد الى الجانب الايمن وسريان البخار المتصاعد منه الى الايسر
فقد اتى اي هذا الروح الذي هو الطف الاجسام العنصرية وافضلها على جميع مناسبات
النور وغيره من العناصر والعنصريات ان ناسب النور من وجه خالفه من آخر فان
الفضاء اي الهواء الحار اللطيف جدا لم يمكن يقبل الشعاع لكثرة شفيفه لنهاية لطيفه
فلم يناسب النور من هذا الوجه لقبوله سوانح الاشعة كما علمت ولكن يناسب النور بحرارته وتيسر
قبول حركته ولهذا اي ولمناسبة الهواء الحار النور فيما ذكره قصد الى عالم النور البرزخي الذي دامت حركته
اي عالم الافلاك وقرب منه وعشقه واقام عنده صافيا آباه في المكان والحاجز اي
الارض قبل النور الشعاعي وحفظه فناسب اي الحاجز النور من هذا الوجه وان خالفه فيما سواه
والمتقصد اي الماء حفظ الشعاع وصار مظهر المثال النير والمستنير فهو وان ناسب النور من هذين
الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اي الكثافة وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة
اي مع النور ولما كان هذا الروح في النورية والاشتعال كسراج موضوع في التجويف الايسر

بالمد

من القلب فتيله البخارات السارية اليه من الايمن ودهنه الدم المنجذب اليه من الكبد
والحس والحركة نوره والحيوة ضوؤه والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم يكن في العناصر
والعنصريات ما هو اشد مناسبة منه للنور مع ان النور بطبعه يميل الى الانوار ويفرح بها
للمناسبة وينفر عن الظلمات ويستوحش منها للمضادة صار هو المتعلق الاول للنور
الاسفهبد ويدوم تعلقه بل الحيوة التي هي ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة ويزول التعلق
ويموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن او الفتيلة وهو منبث في جميع
البدن لان السراج وان كان في القلب لكن ضوؤه متصل بجميع البدن وكل جزء من
هذه الروح في اي عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته ذي شعلة لكن لشدة اتصال
النفس بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على الانوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل
شعلة بل لاتصال الانوار بعضها ببعض تتخيل ان جميع تلك السرج والشعل سراج
واحد وشعلة واحدة وهو حامل القوى النورية اي الجسمانية من المدركة والمحركة
باقيهما ويتصرف النور الاسفهبد في البدن بتوسطه اذ لا بد في تصرف اللطيف
في الغاية في الكثيف في الغاية من متوسط يكون له مناسب معهما بان يكون متوسطا
بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف من اللطيف ويعطيه اي للبدن النور
بافاضته عليه القوى النورانية ومايأخذ اي النور الاسفهبد من النور السانح اي الفائض
عليه من القواهر وههنا استعمل السانح في غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من
قبل ينعكس منه على هذا الروح فان هيآت النفس والبدن متنازلة متصاعدة

متعدية من كل واحد منهما الى صاحب ما يليق به و ذلك لشدة الارتباط بينهما وما به
اى والروح الذى به الحس والحركة هو الذى يصعد اى من هذا الروح الى الدماغ
ويعتدل اى يبرده ويقبل اى من النفس على ما قال في الالواح ويكتسب من النفس
السلطان النوري اى الذى يحس ويحرك ويرجع اى الصاعد القابل الى جميع الاعضا
اى المدركة والمحركة فيحصل لها بواسطة الحس والحركة ولمناسبة السرور اى الفرح
من النور صار كل ما تولد روحا نورانيا مفرحا اعنى من جملة الاغذية وفى نسخة الادوية والاول
اقرب ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة
الانوار وهذا معلوم وجدانى لكل ذى نفس والحيوانات كلها تقصد النور فى الظلم وتعشق
ولاجل ذلك ما يصاد الحيوانات البرية كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان وطيور
الماء بالنيران والاضواء الموقدة فى السفن وغيرها فى الليالى المظلمة لانها اذا رات
الانوار لم تملك نفسها لشدة عشق النفوس لها بل القت نفسها عليها فرحا به مسرورة
بها غافلة عن الاعداء الموقدين لها فيدهش ويتحير كالغائبة عن نفسها فتوخذ بايديهم
من غير كلفة وتجشم كذلك النور الاسفهبد لما راى ضوء سراج البدن تعلق به وان
كان البدن وقواه من اعدى عدوه فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان
الظلمات التى فى صيصيته اى القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة التى بين النفس و
البدن ولكونها فروعا له على ما علمت وانت بعد ان رايت علاقة بين الحديد و
المغناطيس وتحريكا فلا تتعجب من هذا ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح اراد

النور

ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست خمسا على ما زعم جماعة المشائين فشرع
اولا فى بيان ان التذكر للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظة
التى هى خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو راى المشائين
بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التى لا ينسى شيئا اصلا
كما هو راى الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم الكل الالهى افلاطن ان الذكر انما هو من العوالم
الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبل
واستدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان اذا نسى شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه
عظيما ولا تبين له وفى بعض النسخ ولا يبين له ثم يتفق احيانا ان تذكر ذلك بعينه وفى بعض النسخ
ثم يتفق احيانا ثم يتذكر ذلك بعينه فليس هو الذى تذكره فى بعض قوى بدنه اى الحافظة كما
يعتقد المشاؤن والا ما غاب وفى بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد السعى البالغ
فى طلبه وليس على ما يفرض انه اى المنسى محفوظ فى بعض قوى بدنه ومنع منه مانع اى بدنى فان
الطالب انما هو المتصرف وليس ببرزخى اى جسم ولا جسمانى حتى يمنعه مانع اى جسمانى عن ام
اى عن العثور على امر محفوظ فى بعض قوى صيصيته فلو كان المنسى فى ذاته او فى قوى بدنه
كان حاضرا عنده وهو شاعر به او كان يشعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس
كذلك واليه الاشارة بقوله ولا يشعر الانسان فى حال غفلته عن امر اى المنسى بشئ مدرك
فى ذاته وصيصيته له اى حال غفلته عن امر لا يشعر بشئ مدرك له لا فى ذاته ولا فى شئ
من قوى صيصيته ولو كان المنسى فى احدهما لكان حاضرا عنده غير غائب عنه ويشعر بشئ

بجميع

مدرك له حينئذ فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبدية الفلكية
فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال لكونها خزانة الحس المشترك
كما ذهب اليه المشاؤون باطلة بمثل هذا اي بمثل ما بطل به كون الحافظة خزانة الوهم
فانه اي الصور الخيالية لو كانت فيها اي في الخيال لكانت حاضرة له اي للنور المدبر
وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان عند النسيان يجد في نفسه شيئا مدركا
له وليس كذلك على ما قال ولا يجد الانسان في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا
بل اذا احس الانسان بشيء يناسبه اي زيدا او تفكر فيه اي في شيء يناسبه ينتقل فكره الى زيد فحصل له
اي لذلك الانسان الذي هذا شانه استعداد استفادة صورته اي صورة زيد من عالم
الذكر والمفيد اي المنشئ لصورة زيد في المثال في عالم الذكر انما هو النور المدبر لكونه
المحصل للاستعداد والاستفادة واثبت بعض الناس اي المشاؤون في الانسان قوة وهمية
هي الحاكمة في الجزئيات اي من المعاني التي لا تحس ولا تتأدى اليها من الحواس كما سبق بيانه
من ادراك الشاة معنى في الذئب هي العداوة المقتضية للهرب منه واخرى متخيلة لها التفصيل
والتركيب اي في الصور التي في الخيال والمعاني التي في الحافظة فتجمع بين المختلفات
كانسان يطير وتفرق بين المتناسبات كانسان بلا راس واوجب ان محلها التجويف
الاوسط اي من الدماغ ولقائل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهي الحاكمة اي في الجزئيات
من المعاني المذكورة والمفصلة والمركبة اي للصور المذكورة ودليلك تغاير القوى اما اختلال
بعضها مع بقاء البعض اي الدال على تغاير المختل والباقي ولا يمكن لاحد دعوى بقاء البعض اي الدال

على تغاير المختل والباقي ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شيء حاكم في الجزئيات
اي من المعاني المذكورة الذي الوهم عندك بل متى وجدت احديهما وجدت الاخرى وكذا
ان اختلت او سلمت يكون الاخرى كذلك واختلاف المواضع اي مواضع القوى عرف بلزوم
اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع احديهما اختلت هي وقد اعترف
بانهما في التجويف الاوسط واذ لا تختل احد منهما وفي بعض النسخ احديهما مع سلامة صاحبه
فمواضعهما ايضا كذلك حتى لا تختل موضع احديهما مع سلامة موضع صاحبه والا
لاختل احديهما مع سلامة صاحبه وليس كذا ما عرفت وعلى هذا فلا يتم الاستدلال
على تغاير هاتين القوتين باختلال احديهما مع سلامة الاخرى ولا باختلاف مواضعهما واما
تعدد الافاعيل اي الدال على امتناع صدورها في قوة واحدة ولا يمكن الحكم بتعدد القوى
لتعدد الافاعيل لانه انما يمتنع صدور الافعال الكثيرة من قوة واحدة اذا كانت
مجردة عن العلائق والجهات اما اذا كانت كذلك فكلا اذ يجوز ان يكون قوة واحدة
لجهتين تقتضي فعلين اليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأتى
ادراكها الا بحواس خمس وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة ولولا ذلك ما كان لنا
الحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفي بعض النسخ للحاضرين وهذا اظهر فان الحس الظاهر يتفرد
باحدهما والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة
ادراكات كثيرة اي من انواع مختلفة لا من واحد كادراكات كل حاسة فجاز منها
اي من تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذ ادراكها المدرك كل حس فعل آخر

واذا جاز ذلک فلم لا یجوز مثله فی المتخیلة علی ان الحکم الوهمی لا یخالف افاعیل المتخیلة لانها ایضا
ادراکات کما للوهم ثم العجب ان منهم ای من المشائین من قال ان المتخیلة تفعل ولا تدرک و عند
ای عند هذا القایل الادراک بالصور لانه عنده عبارة عن حصول صورة المدرک فی المدرک
واذا لم یکن عندها ای عند المتخیلة صورة ولا یدرک فای شیٔ یرکبه ویفصله والصورة التی عند
قوة اخری ای الخیال کیف یرکبها هذه القوة ویفصلها مع انها لا یدرکها واذا لم یکن سلامة
المتخیلة وتمکنها فی احکامها دون الصورة وفی بعض النسخ دون صور ای دون ادراکها لها فلا
یمکن ان یقال اختل الخیال او موضعه والمتخیلة سلیمة وهی علی افعالها لتوقف فعلها علی الصورة
ولا صورة لاختلال الخیال فالحق ان هذه الثلث ای الخیال والوهم والمتخیلة شیٔ واحد
وقوة واحدة باعتبارات یعبر عنها بعبارات فیعبر عنها باعتبار حضور الصور الخیالیة عندها
بالخیال وباعتبار ادراکها للمعانی الجزئیة المتعلقة بالمحسوسات بالوهم وباعتبار التفصیل
والترکیب بالمتخیلة ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ والذی یدل علی ان هذه
ای هذه القوة غیر النور المدبر انا اذا حاولنا تثبیتا وفی بعض النسخ سا علی شیٔ
کالانفراد مع میت فی اللیل کما تقدم نجد من وفی بعض النسخ نجد فی انفسنا شیٔا متعلق
عنه وفی بعض النسخ ینبوعنه والاول اولی لتکراره النقل بعد ذلک ونعلم ان الذی
یجتهد فی التثبیت غیر الذی یروم النقل وان الذی یثبت وفی بعض النسخ تقبل بعض الاشیا
ای الحقة کوجود موجود لا فی زمان ولا مکان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه غیر الذی
ینکرها ای ذلک البعض من الاشیا وانما انث الضمیر لاکتساب البعض التانیث بالاضافة

الا الاشیا

222

الی الاشیا واذا کنا نجد فی ابداننا ما یخالفنا هکذا وفی اکثر النسخ ما یخالفها هکذا ای
ما یخالف انفسنا هکذا وهو ان یهرب عما یثبت علیه وینکر ما یقر به فهو اذن قوة لزمت
عن النور الاسفهبد فی الصیصیة ولاجل انها ظلمانیة لکونها جرمیة منطبعة فی البرزخ ای الدماغ
ینکر الانوار المجردة ولا یعترف الا بالمحسوسات وربما ینکر نفسها وهذا من اعجب احوالها وتساعد
فی المقدمات فاذا وصلت الی النتیجة عادت منکرة فتجد ما سلمت من الموجب والتذکر وان
کان فی عالم الافلاک المخزونة فیه جمیع الصور والمعانی علی اکمل ما ینبغی لا من خزانة
الوهم التی هی الحافظ لما بین انه لا معانی مخزونة فیها الا انه یجوز ان یکون قوة یتعلق بها
استعداد ما للتذکر فیکون هی الذاکرة لتعلق استعداد التذکر بها لا لحصول المعانی
الوهمیة فیها فیکون لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور فی العین ممتنع
لاستحالة انطباع الکبیر فی الصغیر ومثل ذلک یمتنع ای انطباع الصور فی موضع من
الدماغ فان الصور الخیالیة لا تکون موجودة فی الاذهان لامتناع انطباع الکبیر فی الصغیر
ولا فی الاعیان والا لشاهدها کل سلیم الحس ولیست عدما محضا والا لما کانت متصورة ولا متمیزة
بعضها عن بعض ولا یحکم علیها باحکام مختلفة واذ هی موجودة ولیست فی الاذهان ولا فی
الاعیان ولا فی عالم العقول لکونها صورا جسمانیة لا عقلیة فبالضرورة تکون موجودة فی
موضع آخر وهو عالم یسمی بالعالم المثالی والخیالی متوسط بین عالمی العقل والحس لکونه بالمرتبة
فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اکثر تجریدا من الحس واقل تجریدا من العقل وفیه جمیع
الاشکال والصور والمقادیر والاجسام وما یتعلق بها من الحرکات والسکنات والاوضاع

في انفس الصياصي المعلقة واسرارها

والهيآت وغير ذلك قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل واليه الاشارة بقوله والحق في صور
المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة اى في المرآة والخيال ولا في غيرهما بل هي صياصي
اى ابدان معلقة اى في عالم المثال ليس لها محل لقيامها بذاتها وقد يكون لها اى
لهذه الصياصي المعلقة لا في مكان مظاهر ولا يكون فيها . لما بينا فصور المرآة مظهرها
المرآة وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي
معلقة اى لا في مكان ولا في محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر
صقالية مرآتية استعدادية لظهور الصور القائمة بنفسها المستغنية عن الزمان و
المكان والمحل عندها باظهار العقل الفياض الموكل بذلك اياها بما يحصل لنا من الصور والمعاني
المهيئة لفيض العقل واذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر كالمرايا اى كالمثل التي للمرايا كمثال
صورة زيد مثلا قائم بنفسه وماهيته اى والذي هذا المثال حصل منه وظهر عرض لانه مثال
صورة زيد العرضية الحالة في مادته وكذا جميع صور الخيال والمرايا مثل لاعراض هي صور الاشياء
واشكالها ومقاديرها وكان المرئى في المرآة مثال صورة زيد فصورة زيد هي مثال المرئى
في المرآة اذ المماثلة انما يكون من الجانبين واذا كان كذلك فصح وجود ماهية جوهرية
هي المثال المرئى في المرآة وانما كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا في محل لها مثال عرضي
وهو صورة زيد الحالة في مادته والنور الناقص كمثال النور التام وفي بعض النسخ للنور التام فافهم
فان فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي لها نظائر
واشباه في العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر فالانوار العرضية اذا

اذا

عرفت حقائقها على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية والغرض من
هذا كله ان تعرف ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم الحس هو مثال النور التام الجوهري شمس
عالم العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور كل كوكب عرضي مثالا لنور مجرد جوهري وهذا باب
واسع وفيه اذواق كثيرة ولذلك امر بالفهم وكان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي
الحس المشترك فجميع ذلك اى القوى البدنية الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة وغيرها
من القوى المشترك من النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخواصها الى
غير ذلك كلها يرجع في النور المدبرة الى قوة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها والابصار وان
كان مشروطا فيه المقابلة اى للمبصر مع البصر الا ان الباصر فيه اى في الابصار
النور الاسفهبد ولما استشعر ان يقال اذا كان هو الرائى لجميع المرئيات و
المشاهد لجميع الامور العقلية والخيالية المثالية والحسية فكيف لا يرى الاحوال الاخروية
قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى اى النور الاسفهبد اشياء اى اخروية قبل
المفارقة اى البدنية لان الشئ قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شانه ان يبصره والشاغل
في حكم الحجاب فالنور الاسفهبد قبل المفارقة لاشتغاله بالعلائق البدنية والعوائق
الحسية والخيالية في حكم المحجوب عن العالم العقلي فلو ارتفع الشاغل البدني والمانع الحسي
بالكلية او ضعف بالعلوم الحقيقية والرياضات القوية البدنية شاهد العالم العقلي
والانوار المجردة مشاهدة اتم مما للبصر مما شاهد المتالهون من اصحاب العروج الروحاني
المنسلخون عن الناسوت الجسماني وقد جرب اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم مما للبصر

فی حالة الانسلاخ شدید عن البدن وهم مستغنون حینئذ ای حالة الانسلاخ بان ما
یشاهدون من الانوار لیست نقوشا ای منطبعة فی بعض القوی البدنیة بل یجزمون بانها
ذوات قدسیة قائمة بذواتها دون محل ومکان وزمان اکده لئلا یظن انه یکون حالا
ومن جاهد فی الله حق جهاده ای من المستعدین لمشاهدة الانوار لاعتدال مزاجه وقهر
الظلمات ای القوی البدنیة والامور الحسیة رای انوار العالم الاعلی مشاهدة اتم من
مشاهدة المبصرات ای البصریة ههنا ای فی هذا العالم فنور الانوار والانوار القاهرة
مرئیة بروٴیة النور الاسفهبد لمناسبة ایاهم فی النوریة والتجرد ومرئیة بروٴیة
بعضها بعضا لنوریتها وعدم الحجاب بینها لتجردها والانوار المجردة کلها باصرة
ولیس بصرها یرجع الی علمها اذ لا یحجب عنها شیء هو معلوم لها لیرجع بصرها لذلک الشیء الی
علمها به بل علمها یرجع الی بصرها فان علومها کلها بصریة لانها مشاهدة حضوریة اشراقیة
التی هی الروٴیة الحقیقیة بل عین الیقین وهذا بخلاف المحجوبین بالمواد وغیرها فی العلائق الجسمیة
والعوائق البدنیة مثلنا نحن فان بصرنا قد یرجع الی علمنا وذلک فیما نعلمه بالبرهان الذی
هو علم الیقین دون ان نشاهد بالعیان الذی هو عین الیقین لعلمنا بالمجردات دون مشاهدتنا
لها فان ظفرنا بها صار علم الیقین عین الیقین واتحدا وقد یرجع علمنا الی بصرنا وذلک
فیما لا یمکن معرفته الا بالروٴیة کالاضواء والالوان لما عرفت ان بسائط المحسوسات
لا یمکن تعریفها اذ لا اظهر منها فمن لیس له حاسة البصر لا یمکن ان یعرف الضوء واللون اصلا
فالعلم بنحوه یرجع الی روٴیته فمعرفة الشیء قد یکون نفس روٴیته کعلمنا بالضوء واللون وکل ما لا

یدرک الا بحاسة البصر کالاشکال وامثالها وعلوم المجردات کلها بجمیع الاشیاء من هذا
القبیل وقد یکون مغایرة لها کعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوی فی البدن کلها ظل ما
فی النور الاسفهبد ای من الاعتبارات والجهات العقلیة الموجبة فی البدن اثارا
بحسبها هی اظلالها وهی القوی فهی اظلال لما فی النور الاسفهبد من الجهات والهیکل
ای البدن وهو فی الاصل البناء العظیم والمعبد انما هو طلسمه ای طلسم الاسفهبد وصنمه
حتی ان المتخیلة ایضا ای وان کانت قوة مدرکة لا قوة استعدادیة لغیرها صنم لقوة
النور الاسفهبد الحاکمة لان له قوة قویة حاکمة علی الاشیاء احکاما عقلیة
وحسیة وعلی نفسه احکاما خاصة بذاته ولولا ان النور المدبر له احکام بذاته ما حکم بان له
بدنا او تخیلا جزئیا وفی بعض النسخ او تخیل جزئی ای اوله قوة متخیلة جزئیة
الی غیر ذلک من الاحکام الجزئیة المختصة به التی لا یمکن ان یصدر عن غیره فهذه الاشیاء
ای من البدن وقواه الجزئیة غیر غائبة عنها ای عن قوة النور الاسفهبد بل ظاهرة
لها ظهورا تاما ولما کان لقائل ان یقول یمکن ان یکون الحاکم بان له بدنا وتخیلا وغیر
ذلک هو التخیل لا النور المدبر اشار الی جوابه بقوله والتخیل لا یاخذ صورة نفسه ای لا یدرک
نفسه فانه حاکم علی المحسوسات وما یتبعها ای من المتخیلات والتخیل لیس بمحسوس لیاخذ
صورة نفسه ویحکم علیها ولا یقال مسلم انه لیس بمحسوس ولکنه معنی من المعانی الجزئیة فیدرکه
الوهم ویحکم علیه لاتحاد الوهم والتخیل عنده علی ما سبق تقریره والنور الاسفهبد محیط
ای بالبدن وقواه وحاکم بان له قوی جزئیة وهی التی یدرک بها جمیع المحسوسات وله اخری کلیة

بها يدرك جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس وما يفرق في جميع البدن اي من القوى
وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع في النور الاسفهبد حاصلة الى شيء واحد هو ذاته النورية
الفياضة لذاتها وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال ونحوه اي نحو الخيال وهي القوى الباطنة
الاستعدادية واشراق على الابصار المستغني عن الصورة اي عن حصول صورة المبصر في
العين وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها فانه وان كان لتعلقه بالبدن
وشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال
مزاجه وسنوح نورية وانما خص الاشراقين بالذكر دون غيره لدقيقة عبر عنها بالذكر
الاجمالي وقال وله اي وللنور المدبر ذكراجمالي ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار
يعني كما ان النور المدبر عند اشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل
الباصرة في المبصرات لا ما في الباصرة مثل المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت فكذلك
عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي في الصور المتخيلة الخارجية وهي التي
في عالم المثال قائمة بذاتها لا في اين كصور المرايا الا انها مرائيه بمرآة للنفس بها يدرك
الصور المثالية ومنها الخيالية التي كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات
لا لبطلان الصور الخيالية وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع ولقوله والا ان كان اي ولو لم
يكن الاشراق كالاشراق حتى يكون الادراك كالادراك والمدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار
بل كان مدرك النور المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد مثال الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال
ان ادرك اي النور المدبر انه اي في المثال الذي في الخيال مثال الخارج الذي هو زيد

في عالم المثال لبطلان الانطباع ويكون مدرك النور المدبر عند تخيله للصور مجردة الصور الخيالية صح

بالفرض يكون اي النور المدبر ادراك الخارج الغايب وهو زيد دون مثال لانه انما
يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه وفي بعض النسخ يكون ادراك الخارج الغايب دون مثال وهو
مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره والمعنى واحد واستغنى اي ادراك الامر
الخارجي عنه اي عن المثال وهو ممتنع لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال
وان لم يدرك انه مثال الخارج فلم يكن قد ادرك الخارج الغايب عنه بمثاله والمقدر خلافه
وانما لم يشر الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق واشراقه
على واحد كاشراقه على الباقي ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق
غامض يحتاج الى بسط وتفصيل قال وله ذكراجمالي ان هذا مثل ذلك واما انه كيف يمكن ان يكون
هكذا فيحتاج الى تفصيل على ان الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل واذا كان كذلك
فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدوم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهو دليل خاص على
وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب
اي وبعدم الحجاب بينه وبين المستنير فالنورية مع عدم الحجاب في المجردات اتم وهي ظاهرة لذاتها لكونها نفس
الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره فهي اي المجردات باصرة اي جميع الموجودات
ومبصرة اي للانوار المجردة ان لم يمنعها عن ابصارها شاغل كنفوسنا المحجوبة عن ابصارها
بالشواغل البدنية

المقالة الخامسة في المعاد والمنامات وفيها فصول

فصل

في بيان التناسخ بمعنى انتقال نفوس الاشقياء الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق
والافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم مقدمة

المقالة الخامسة

هي ان شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة لانها
جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجسام ويعرفون بالتناسخية وهم اقل
الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا بكون النفوس جرمية انها منطبعة ومع ذلك منتقلة فهو
محال لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر وان ارادوا بها انها مجردة دائمة
الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ العناية الالهية تقتضي ايصال كل
ذي كمال الى كماله وكمال النفس اما العلمي فتصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات
واما العملية فبالتخلية عن رذائل الاخلاق والتحلية بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال
كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا والعناية الازلية تابى ذلك واجمع غيرهم من الحكماء
الاوائل والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم
العقلي وتنال من البهجة والسعادة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم
والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا في معادهم فذهب المنكرون
للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتاخرين الى ان نفوسهم وان تجردت
بالكلية عن الابدان لكن تبقى معذبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقية الردية اما ابدا ان كان
الجهل مركبا والاخلاق في غاية الرداءة وتزول عنها بعد ان يصير الجهل بسيطا والخلق الردي
ليس في الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس (اخنوخ ادريس) واغاثاذيمون (شيث) وانباذقلس وفيثاغورس
وسقراط وافلاطن وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى ان

نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل تنتقل الى تدبير بدن آخر لكنهم اختلفوا في جهة الانتقال ولهذا قيل
ما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو في كيفية النقل فمنهم من
جوز انتقال النفس الى تدبير بدن غير بدنها ولكن بشرط ان تنتقل الى بدن من نوع بدنها
كمن تدبير بدن انساني الى تدبير بدن آخر انساني لا الى غير نوعه كمن تدبير بدن انساني الى تدبير
بدن فرسي او طيري ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون
في الحيوان الا الى بدن حيواني ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانساني الى البدن
النباتي ومنهم من يجوز من الابدان الانسانية الى الاجسام الجمادية وهولاء يسمون انتقال
النفس الانسانية الى بدن آخر انساني نسخا والى بدن حيواني مسخا والى جسم النبات فسخا والى جسم الجماد
رسخا وميل صاحب اخوان الصفا الى جواز انتقالها الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها ازمانا
طويلة او قصيرة الى ان تزول الهيآت الردية ثم تنتقل منها الى العالم الفلكي الحياتي وذهب
المصنف على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم نعتقد صحته كما بين الى ان علاقة نفوس المتوسطين
من السعداء تنتقل الى الاجرام الفلكية وللاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة من بعض
الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس لما كانت
حادثة بحدوث البدن كان المزاج الذي باستعداده الخاص استدعى وجودها من
المفارق وتعلقها به فلذلك قال النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخي باستعداده
المستدعي لوجوده فله الف مع صيصيته لانها استدعت وجوده ولما وصل اليه ايضا بسببها
من اللذات البدنية والراحات الجسمية وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه اي لاحتياجه في

نسخ رسخ مسخ فسخ

مذهب اخوان الصفا

مذهب المصنف

من القوة الی الفعل فلولا ان فیه ما بالقوة ما تعلق به اذ لیست الحکمة فی هذا التعلق الا الاخراج
المذکور ونظره الی ما فوقه ای من الذوات القدسیة لنوریة المناسبة لنوریة
ما فوقه فلا ینقطع نظره عنه لما بینهما من المناسبة النوریة وهی ای الصیصیة مظهر لافعاله و
حقیقة لانواره ای العرضیة التی فی الارواح الحیوانیة والنفسانیة ووعاء لاثاره ای الروحانیة
والجسمانیة ومعسکر لقواه لاجتماعها فیه والقوی الظلمانیة ای البدنیة لما عشقته لکونه
اصلها وهی فروع له مع ان للسافل الی العالی عشقا تشبث به تشبثا عشقیا وجذبته الی عالمها
ای البرزخی الظلمانی عن عالم النور البحت ای الصرف ولذلک قال الذی لا یشوبه ظلمة برزخیة
اصلا فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الی الظلمات التی هی عالم الجسم و
الجسمانیات والصیصیة الانسانیة خلقت تامة یاتی بها جمیع الافاعیل وکان مزاجها اعدل
الامزجة واستعدادها لقبول الفیض العقلی اکمل من سائر الابدان ولکونها اتم واعدل
واکمل من غیرها من الصیاصی صارت هی المتعلق الاول واول منزل للنور الاسفهبد ثم ان
لم یستکمل فیها انتقل فی عالم البرازخ الی غیرها من الصیاصی الحیوانیة وهذا عند المشرقین
ولهذا یسمون البدن الانسانی باب الابواب اذ منه یصدر النفوس الانسانیة واردة علی
جمیع ابدان الحیوانات الی ان یحصل له الاستکمال التام وحینئذ لا یتصل ببدن آخر بعد المفارقة
لحصول الکمال وهو خروجه من القوة الی الفعل بل یتصل بالعالم العقلی النوری ولذلک قال وهی
ای الصیصیة الانسانیة اول منزل للنور الاسفهبد علی رای حکماء الشرق فی عالم البرازخ ولما کان
الجوهر الغاسق ای المیت المظلم مشتاقا بطبعه الی نور عارض لیظهره ونور مجرد لیدبره

ولی

ویحییه فان الغاسق انما هو من جهة الفقر فی القواهر ای وانما کان الغاسق مشتاقا الی النور لانه
انما حصل من جهة الفقر الحاصل فی القواهر کما علمت وکان الفقیر مشتاقا الی الاستغناء
ای لیتخلص عن نقص الفقر فکذا الغاسق مشتاق الی النور ای لیتخلص عن نقص الظلمة قال بوداسف
وهو فیلسوف تناسخی من الهند وقیل انه من اهل بابل العتیقة عالم بالادوار والاکوار وقد
استخرج سنی العالم وهی ثلثمائة الف وستون الف سنة وحکم بالطوفان یقع فی نصفها
وحذر قومه بذلک وقیل هو الذی شرع دین الصابئة لطهمورث الملک ومن قبله من
المشرقین ای من حکماء بابل وفارس والهند والصین وغیرهم من اهل الذوق منهم ان باب
الابواب لحیوة جمیع الصیاصی العنصریة الصیصیة الانسیة لان باب الابواب هو الذی یتاخر عنه غیره من الابواب
حتی یکون الدخول فیه متقدما علی الدخول فی غیره والصیصیة الانسیة اول منزل من منازل
النور الاسفهبد فی عالم البرازخ منها ینتقل الی غیرها من الصیاصی العنصریة الدال علی ان
حیوة جمیع الحیوانات هی بانتقال النفوس الانسانیة الی ابدانها اشعار بانه لا حیوان غیر
الانسان الا انه نسخ البعض وبقی البعض وسینسخ الباقی فی عالم الغرور ان کان من الناقصین
او سیرتفع الی عالم النور ان کان من الکاملین وسیصرح بعد ذلک بما ذکرنا وهو انه لا حیوان
غیر الانسان بمعنی ان المدبر لابدان جمیع الحیوانات النفوس الناطقة المستنسخة علی ما
یدل علیه ظاهر قوله تعالی وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم
ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون فای خلق تغلب علی النور الاسفهبد ای من الاخلاق
الردیة للعلائق البدنیة وای هیئة ظلمانیة تمکن فیه ویرکن الیها هو ای ویمیل النور الی تلک الهیئة

سنی العالم ... سنون الف سنة ... ثلثمائة ... ۱۲

باب الابواب

الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث تنزل منه منزلة الفصول المنوعة المميزة
له عن غيره بعد المفارقة ولولاها لبطلت ذاته لا بد لها من هيئة فاضلة او ردية بها يمتاز
عن غيره من النفوس المشاركة له في النوع **يوجب** اي تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه و
ركونه اليها الى غير ذلك من علته الاخلاق الردية عليه يوجب **ان يكون** اي النور الاسفهبد
بعد فساد صيصيته وفي نسخة بعد مفارقة صيصيته **مستعلا علاقة الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة**
الظلمانية من الحيوانات المنكسة اي المنكسة الرؤس كانتقال نفس الحريص الى
الخنزير ونفس السارق الى الفار **فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسية وهو مظلم**
اي لتمكن الهيئة الظلمانية فيه **الى الظلمات** اي لركونه اليها على ما هو المفروض **ولم يعلم سنخه**
وعالم النور لانه لم يكتسب في التعلق البدني الكمالات العقلية والاخلاق الفاضلة المقربة
الى عالم النور بل اكتسب اضدادها ذلك من الجهالات المركبة والاخلاق المذمومة المبعدة عنه
وتمكنت فيه اي في النور الاسفهبد **الهيآت الردية** اي الظلمانية ولتمكنها فيه
لا تشتاق الى المبادي النورية والامور العقلية بل تشتاق بطبعه الى ما تمكن فيه من الهيآت
الردية الظلمانية **فينجذب** اي النور الاسفهبد بعد الموت لاشتياقه الى الظلمات والفه
بها الى ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه والف به فلهذا **يميل الى الصياصي المنكسة** وفي بعض
النسخ منكسة ويكون نصبا على الحال **لحيوانات اخرى** اي من الحيوانات التي اخلاقها مناسبة
لتلك الهيآت الردية الظلمانية **وجذبته الظلمات** اي وجذبت الظلمات النور
الاسفهبد والحاصل ان النور الاسفهبد اذا لم تمكن الهيآت الردية فيه من المفارقة

٢٢٩

البدنية بالكلية ولا من اتصاله بالعالم العقلي لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحاني
والشوق النوراني المقتضي للانجذاب الى ذلك العالم فلا بد من انجذابه الى العالم السفلي
والصقع الظلماني وتعلقه بما يناسبه من الحيوانات التي فيها تلك الهيآت الردية الظلمانية
ولا من جذب تلك الهيآت الظلمانية اياه من عالم النوراني الى عالمها الظلماني **قالوا**
اي بوداسف ومن قبله من المشرقيين **والمزاج الاشرف بالصيصية الانسية وهي اولى بقبول**
الفيض الجديد الاسفهبدي من النور القاهر اي من قبولها الفيض العتيق الاسفهبدي من الحيوانات
المنكسة الرؤس **فلا ينتقل اليها** اي الى الصيصية الانسية **من غيرها** اي من صياصي
الحيوانات الصامتة **نور اسفهبد اذ يستدعي** اي الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف **من**
الواهب نورا مدبرا ويدبرها مستنسخ اي نور مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات
لو جاز ذلك **فيحصل في الانسان الواحد انيتان مدركتان وهو محال** وتقريره على النظم الطبيعي
ان يقال لو كان التناسخ حقا لحصل نفسان لبدن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس
نازل منزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من وجهه واذا كان كذلك فكل
بدن يستحق مع حدوثه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص الانواع
لا تختلف في الامور التي بها تتقوم فلو تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن آخر وذلك الاخر
يستحق بذاته نفسا تحدث له وتتعلق به اذ لا يمنع من حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير
مشغول بتدبيره بدن كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينهما

بطلان التناسخ

مرفوعا حضور سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم بمزاجه من الواهب
نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل للانسان واحد نفسان واما بطلان التالي فلان الانسان
لا يشعر الا بنفس واحدة هي المدركة وان حركات البدن والتصرفات فيه ليست الا عن
تلك النفس المدركة لذاتها قيل لا نسلم ان المزاج الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو
اولى بقبول النفس الاشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية واما الاولى
بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس الفايضة اليه تنتقل في انواعه المتفاوتة
المراتب من الانقص الى الاكمل حتى تنتهي الى المرتبة المتاخمة الادنى مرتبة من النخل الحيوان
كالنحل مثلا ثم تنتقل منها الى المرتبة الادنى من المراتب الحيوانية مترقية منها الى الاعلى فالاعلى
حتى تصعد الى الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها واجيب بان النبات اذا استعد
بمزاجه الانقص لحدوث نفس له من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث
نفس فلذلك واورد عليه ان مثل هذه الاولويات في عالم الاتفاقات غير مسموعة فان ههنا امور
قدرية غايبة كما سبق بيانه في اواخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا ان المغناطيس
لاي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور عليه وليس لقايل ان يقول اذا استعد
المغناطيس لجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان اكمل فينبغي ان يجذبه فان الامور خفية وردت بان
الاولويات وان كانت غير لازمة في عالم الاتفاقات كما ذكر السايل الا انه اذا كان
لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس من مزاج الحيوان الاخس من
مزاج الانسان كمالا من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج الانساني والحيواني اللذان

هما اكمل منه يستدعيان كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن
نفس اخرى تناسخية لكان للحيوان واحد نفسان وهو محال ولان الحكم بالاولوية المذكورة
كان اقناعيا فدفع باقناعي مثله لتعارضا وبقي الاول سالما قالوا ولا يلزم من
استدعاء الصيصية الانسية النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور
الاسفهبد من النور القاهر وفي بعض النسخ ولا يلزم من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها
الاشرف النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الى آخره وفي بعض النسخ ولا يلزم
من استدعاء الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف نورا مدبرا ان يكون ما دونها ايضا يستدعي
نورا مدبرا والكل متقارب والمعنى واحد وهو انه لا يستدعي يلزم من استدعاء المزاج
الاشرف الانساني النور الاشرف وهو الفايض من المفارق استدعاء المزاج الاخس
الحيواني النور الاشرف لجواز ان لا يستدعي الا الاخس وهو الفايض اليه من الهياكل الانسية
وكون الحيوانات المنتكسة بل ابدانها المستعدة بخواص امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف
ملكاتها تستدعي انتقال النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية اليها بحسب الملكات
والاخلاق والهيآت الردية في الكم والكيف حتى ان كانت الهيآت الردية قوية فيها
تعلقت النفس بحيوان تكون تلك الهيآت الردية فيه قوية فيها وان كانت ضعيفة فيها
تعلقت بما هي فيه ضعيفة فيها وان كانت متوسطة فبالمتوسطة فاذا انفسدت الصيصية
الانسية والنور الاسفهبد اي والحال ان النور الاسفهبد عاشق للظلمات اي للامور
الجسمانية والشهوات الظلمانية المتمكنة فيه لم يعلم ماوا لجهله بالجواهر النورية وتنفره

عنها وميله الى الظلمانية والفه بها فهو بشوقه منجذب الى اسفل سافلين وفى بعض النسخ اسفل
السافلين الذى هو ماوى الغافلين اعنى الصياصى المنتكسة للحيوانات الصامتة وكانه
مشتاق اليها فكذلك هى مشتاقة اليه ولذلك قال والصياصى المنتكسة وعالم البرازخ
ايضا متعطش اى الانوار المدبرة لكونها غواسق وقد علمت ان الغاسق مشتاق
بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ولما اشتاقت وتعطشت الى الانوار
المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها من القواهر لخسة امزجتها وبعدها عن الاعتدال
المقتضى لقبول الاشرف بل كان لها استعداد قبول الاخس من الابدان الانسانية بعد مفارقتها
عنها فلاشتياق الصياصى جذبت بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى المختلفة النفوس
المفارقة الى انفسها ولاشتياق النفوس ايضا بما فيها من الهيآت الردية المناسبة لتلك
الامزجة انجذبت اليها ولهذا قال فينجذب اى النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته بالفروق
قوى الجذب والانجذاب الى صيصية اخرى اى حيوانية مناسبة لهيآتها الردية فى الكم
والكيف كما عرفت فان الحكمة التى لاجلها اقترن النور الاسفهبد بعلايق البدن من حاجته الى
الاستكمال بعد باقية لان الكلام فى النفوس الناقصة والنور اى الناقص
لايتم بغير نور اى سانح ينضم اليه فيقويه وتخلصه عن علايق الظلمات وعوايق الجسم والجسمانيات
وهذا النور المتمم اما من الاشراقات المنحدرة من العقول الى النور الاسفهبد والمرتقية
اليه مما تحته لكن لا ينحدر منها اليه شئ لان الكلام فى الناقص ولا يرتقى من الصياصى الصامتة
الى الانسان شئ اى من الانوار اما لانه لا يرتقى منها الى صيصية الانسان نور اسفهبد فلما سبق

من استلزامه لاجتماع اثنين فى انسان واحد واما انه لا يرتقى منها اليه نور عارض فاظهر من
ان يحتاج الى دليل فلذلك صرح بالاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليه تنبيها بقوله
لا يرتقى الى الانسان شئ لشموله لهما بل ينحدر من الصياصى الانسية الى الصوامت اى شئ هو النور المدبر
المفارق وللهيآت اى للهيآت الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن الانسانى الى
الحيوانى بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور يقويه ويعينه عن التعلق
بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصى الصوامت بحسب الاخلاق واليه الاشارة بقوله
ولكل خلق اى من الاخلاق المذمومة والهيآت الردية المتمكنة فى النور الاسفهبد
صياصى اى ابدان انواع تختص بذلك الخلق كخلق الكبر والشجاعة المناسبة لابدان الاسود
ونحوها والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة
واشباهها والقتل والسلب واللصوصية لابدان الذياب واشكالها والعجب للطواويس
والحرص للخنازير الى غير ذلك ولكل باب منها اى من الصياصى التى هى ابواب كما مر من كون
الصيصية الانسانية باب الابواب جزء مقسوم اى من الخلق الذى يتعلق بتلك الصياصى
مثلا للحرص صياصى كالخنزير والنمل فلا يكون حرص النمل كحرص الخنزير بل يكون لكل من
صيصيتهما جزء مقسوم من الحرص بحسبهما ولا حرص بعض افرادهما كحرص الباقى بل لكل فرد
منها حرص خاص لا يشاركه فيه غيره والسبب فيه ان بحسب شدة كل خلق مذموم فى النور
المدبر وضعفه وما ينضم اليه من باقى الاخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف
تراكيبها الكثيرة التى لا يمكن حصرها الا الله تعالى تختلف تعلق النفوس الموصوفة بخلق مخصوص

كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة به دون البعض وكذا ببعض افراد نوع منها
دون الباقي فلكل خلق كالشر مثلا حد معين من الشدة والضعف اذا بلغت النفس اليه تعلقت
ببدن نوع من الحيوانات المناسبة للشر كالكلب واشباهه ثم بحسب شدة الشر وضعفه
وما ينضم اليه كما ذكرنا تختلف تعلقها بابدان اشخاص الكلاب الشديدة الشر والضعيفة الشر
المعذبة ككلاب السوق والمنعمة ككلاب الصيد واختلاف الناس في الاخلاق المحمودة و
المذمومة وشدتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلف الحيوانات فيها فان اخلاقها كلها
انما هي واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان فاخلاق جميع الحيوانات
مستفادة من الانسان لانها التي كانت موجودة فيه وسارت منه اليها وما يقال ان عدد
الكائنات اي من الابدان الحيوانية لا ينطبق على عدد الفاسدات اي من الابدان
الانسانية وهو وجه للمشائين تمسكوا به في ابطال التناسخ فباطل اما وجه التمسك به فان يقال
لو كان التناسخ حقا لوجب الانطباق اعني مساواة عدد الابدان الحيوانية الكائنة لعدد النفوس
المفارقة عن الابدان الانسانية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو زادت
النفوس على الابدان ازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم تتمانع وتتدافع عن ذلك
البدن فقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت عنه
بقيت معطلة كلها او بعضها وهو محال وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة
باكثر من بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان لم تتعلق فان حدث
لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان

لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما
بطلان التالي فلان الكائنات اكثر من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل
ما يزيد على اموات الانسان من سنين بشيء لا يتقايس فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في
ذلك اليوم او لان الفاسدات اكثر كما في الوباء العام والطوفان الشامل واما وجه ابطاله
فان يقال لا نسلم ان الكائنات اكثر وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في
يوم بانتقال نفس حريص اليه مات في ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال
نفس حريص مات في الوف من السنين وقد فارقت صياصي كثيرة الى ان وصلت الى هذه
النملة فان نفس الحريص لا يلحق الصيصية النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة واليه الاشارة
بقوله لان الانوار المدبرة المتصرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي متدرجة في النزول اي لا تنحدر من بعض
الحيوانات الى بعض فان من فيه هيئات ردية تتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب
اقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان
تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة
متدرجا في النزول الى ان تفنى تلك الهيآت وحينئذ تتصل بعالم العقول واصحاب الحرص لا يلحقون
الصياصي النملية الا بعد مفارقة صياصي انواع كثيرة او ذوات هيئات حرص هي طبقات النيران ودركاتها
متفاوتة المقدار اي في العظم والصغر كالخنزير والنمل والعلايق اي من كثرة الحرص
وقلته وغير ذلك فينتقلون فيها بالترتيب والتدريج حتى ينتهي النقل في الاخير الى الابدان
النملية ثم الى ما هو اصغر منها ان كان واتية حرص فاذا بلغوا الى اصغر الحيوانات وزالت

تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية وكذا غيرها من الهيآت الردية فحينئذ تفارق عالم الكون
الفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والهيآت الردية الجسمانية
ولا يرتقى منها اى من صياصى الانواع الكثيرة الى الانسان شى ر اى من الانوار لئلا يلزم
صعوبات فى انطباق العدد الكثير على الصياصى القليلة الطويلة الاعمار اى الابدان الانسانية من صياصى
اى العدد الكثير الذى هو النفوس المفارقة الحاصلة من صياصى قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا
اى كابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء منها الى الانسان
لكان الفاسدات اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ باقل حرارة او برودة
او ريح يموت ويتفسد من كل واحد من هذه الحشرات فى ساعة ما لا يتكون من الانسان فى الوف
من السنين ولهذا قال لئلا يلزم صعوبات لا يستلزم كل واحدة من الحشرات صعوبة الانطباق واما
التمسك بالوباء والطوفان فى كون الفاسد اكثر من الكائن فليس بشى لان الوباء العام
لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحى بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن
وجود الوباء فى بعض النواحى دون البعض وعلى هذا لا يمكن القطع بعدم تكون مثل ما فسد
سلمنا الوباء العام بحيث لا يبقى حيوان على ظاهر الارض فلا يلزم كون الفساد من الانسان اكثر
من الكائن من الحيوان لجواز تكون الحشرات الارضية كالدود ونحوها او البحرية كالحيتان
وامثالها مثل ما فسد من الانسان وبه يخرج الجواب عن الطوفان وتنقص العلائق اى البدنية
بالسكرات وشدة الموت والبلايا اى وشدة البلايا من الآلام والمصائب ولكل مرتبة
اى من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق كبار واوسط وصغار اى من انواع الحيوانات

التى فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من الصوامت يشبهم خلقا وعيشة
كالجند من الاتراك التى يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع ومعيشتها فلا جرم بعد موت تلك
القوم ينتقل اى نفوسهم على التدريج فى تلك المراتب والمدارج الى الاكبر ثم الى الاوسط
على المراتب الكثيرة اذ لا بد من اشتماله عليها بخلاف الاكبر والاصغر
لانحصارهما فى شخصين او نوعين ثم الى الاصغر فى ازمنة متطاولة الى ان يزول تلك الهيئة
الردية وتتصل بعالم النور كما سبق غير مرة ولو لم يزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة
عن اصغر الحيوانات تتعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق فى العالم المثالى على التدريج
الى ان يزول فحينئذ يترقى الى عالم الجنان وعند مولانا ره اى الاشراقيين ما يقال
وهو للمشائين ان لكل سراج اى انسانيا كان او غيره يستدعى من النور القاهر نورا متصرفا
فكلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم فى غير الصيصية الانسانية لما تقدم من انه يجوز ان يكون
استعداد غيرها من الصياصى المنكسة مقصورا على قبول النفوس التى ينقطع تصرفها عن الهياكل
الانسانية منتقلة بتصرفها الى تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب الصحة
فلا ينتهض عليهم ما سيورد من جهة المشائين بناء عليه ولهذا لم يتعرض لجوابهم ثم استظهارا
لما قدمه ههنا ولان حجج الفريقين فى اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما سيصرح به
قال وعند مولانا ما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده وما يقال هو وجه آخر
للمشائين فى ابطال التناسخ وتقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل وقتا فاسدا
صيصية انسية وكون صيصية صامتة والمقدم كالتالى باطل اما الملازمة فلاستحالة ان لا يكون

تعلق النفس المفارقة عن بدن انسانی ببدن آخر حیوانی عقیب المفارقة والا تبقی فیما بین
البدنین معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلک زمانا لجاز اکثر بل دائما فلا یکون التناسخ واجبا
واذا بطل ان لا یکون التعلق عقیب المفارقة فیکون عقیبها ویلزم منه انه متی فنی بدن
انسانی حدث حینئذ بدن حیوانی فیتصل بکل فناء کون بل الوقتان کما ادعینا واما بطلان
التالی فلقولهم انه لا یلزم ان یتصل وقت فساد الصیصیة الانسانیة بوقت کون صیصیة صامتة
وهذا الوجه باطل ایضا عندنا ولذلک قال لیس بمتوجه ایضا بمثل ما قبله وتقریر الجواب
ان یقال لا نسلم انه لا یلزم اتصال الوقتین فان الامور مضبوطة بهیآت فلکیة غائبة عنا
اذ من الامور الفلکیة المستترة علینا آثارها ولا نطلع علی اسرارها ولعل هذا التطابق وجب
بقانون مضبوط فی العادة الازلیة ولم نطلع علیه لغموضه علی القوی البشریة کما یوجب ای
القانون المضبوط فی نفس الامر وان لم نکن نعرفه فی خسران بعض ربح بعض بحیث لا یبقی المال
بینهما معطلا فکذا ای یوجب ذلک القانون المضبوط فی موت بعض الصیاصی حیوة بعض منها
لئلا یبقی النفوس معطلة بین البدنین هذا ای انتقال نفوس الناقصین الی ابدان الحیوانات
فقط دون العکس مذهب المشرقیین اما عدم العکس فلاستلزامه کون بدن واحد ذا
نفسین واما عدم جواز النقل الی المعادن والنباتات فلاستلزامه تعطیل النفوس المنتقلة
الیهما عن اکتساب الکمالات العلمیة والعملیة لتوقفها علی زوال الجهالات ورذائل الاخلاق
المتوقفة علی الابدان الحیة لتزول الرذائل عنها بالعذاب وبشدة الموت والمصائب باستعمال
الابدان الحیوانیة التی هی طبقات النیران کما تقدم وربما یجوزون النقل فیما وراء الانسان من شخص الی مشاکله

ای من نوعه کمن فرس الی فرس آخر ما لم یلزم المزاحمة التی فی الانسان لاستعداد الفیض فانه لو کان
لبدن الفرس استعداد قبول الفیض من المفارق کما للانسان لما جاز النقل من فرس
الی فرس والا لزم فی بدن واحد حیوانی نفسان کما لزم فی الانسان وهو محال وقوله
ما لم یلزم المزاحمة ان کان من کلام المجوزین وهو الظاهر دل علی انهم غیر جازمین بکون
بدن الفرس غیر مستعد لقبول الفیض من المفارق ولا ینافی هذا قولهم اذ لا یلزم فی
غیر الصیصیة الانسانیة لانه اذا لم یلزم فیجوز ان یکون ویجوز ان لا یکون وهو التردد
وعدم الجزم کما ذکر ههنا واما احتمال ان یکون من کلام المصنف فبعید سیما وقد قال
وعند قوله وهذا غیر واجب الصحة لدلالته من حیث المفهوم علی انه عنده لیس کذلک وقال
المشاؤون جمیع الامزجة ای الحیوانیة مستدعیة بخواص مزاجها نفوسا متصرفة
ای من المفارق فیلزم فیها ای فی الامزجة الحیوانیة ما ذکرتم فی الانسان ای من
امتناع النقل الیه فان کل حیوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة من المفارق
من غیر تخلف فلو کان التناسخ حقا وانتقلت الیه نفس مستنسخة اجتمع علی البدن الحیوانی
نفسان وهو محال والجواب عنه قد سبق آنفا فلا حاجة الی اعادته هذا ای امتناع النقل
من الانسان الی الحیوان لا عکسه لانه متفق علیه بین المتنازعین مذهب المشائین وافلاطن
ومن قبله من الحکماء ای کسقراط وفیثاغورس وانباذقلس واغاذیمون وهرمس وامثالهم
قائلون بالنقل وان کانت جهات النقل وهی ان النقل الذی قالوا به هو من الانسان الی
الحیوان فقط او الیه والی النبات فقط او الیهما والی المعادن کما مر غیر مرة قد تقع فیها

فيها خلاف وتمسك بعض الاسلاميين اي في صحة التناسخ ووقوعه بآيات من الوحي مثل
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اي بالكون وقوله تعالى
كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من النيران المختلفة التي هي دركات جهنم يعني ابدان الحيوانات
كما سبق تقريره اعيدوا فيها اي في تلك النيران التي هي الابدان وقوله وما من دابة في
الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اي انهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة
وغيرهما من الصناعات والعلوم الا انه اشتغلت نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه
الصور وآيات المسخ والاحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة
كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اي مسخهم اليها وجعلهم عبيد الدنيا
المستخدمين فيها للاعمال كالخيل والبغال والبقر وامثالها وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين
يعني بعد المفارقة البدنية وقوله ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم اي على صور الحيوانات
المنكسة الرؤوس وكقوله عليه السلام يحشر الناس يوم القيامة على وجوه مختلفة وقوله كما
تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال ما معناه انه يحشر من خالف الامام في
افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي عين البلادة
والحمارية تمكنت وتمكن البلادة فيه يحشر على صورة الحمار الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره
وكما ورد في الوحي حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج
يعني من الابدان الحيوانية من سبيل حتى لا نموت مرات اخرى وكقوله تعالى في السعداء لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم عذاب الجحيم لاستحالة انتقال النفوس

قون

الى الحيوانات المعذبة التي هي الجحيم لغلبة الاخلاق المرضية والهيآت المحمودة عليها واذا لم تنتقل
نفوسهم بعد المفارقة الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى وهي مفارقتهم
عن الابدان الانسانية وغير ذلك كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون
وقوله تعالى قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم و
ارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان يد الكلب ورجله ولسانه اعني صورته الذي هو بها
يشهد بعمله الذي هو الشر وكذا غيره من الحيوانات تشهد اعضاؤها بافعالها السيئة وهذه
الآيات بكثرتها ليس فيها شيء يصلح لان يرجح الراي التناسخية لانها رموز نبوية واسرار الهية
ولها محامل مذكورة في كتب التفسير تخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم فليطالع التفاسير
من اراد الاطلاع عليها وصغى اي مال اكثر الحكماء الى هذا اي الى التناسخ حتى ان ارسطو
قد نقل عنه انه رجع عن رايه في ابطال التناسخ الى راي استاذه افلاطون وبقي المشهور في كتبه
منع التناسخ لمصلحة سياسية او كان نظره اداه الى ذلك فجواز التناسخ بعد ما كان منعه
الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة اي عن نجاسات الجهل والاخلاق السيئة
المتحلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية الى عالم النور دون النقل لانه انما كان للتطهير
وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما تقتضيه ذوق حكمة الاشراق يعني ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب
البحث والتدقيق واعلم انه لما اراد ان يتكلم في الفصل التالي لهذا الفصل على احوال الكاملين
والسعداء بعد المفارقة قدم عليه البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة لان بقاءها على الاحوال
الفاضلة مبني على اصل بقائها فلذلك شرع فيه قائلا واعلم ان النور المجرد المدبر لا يتصور عليه العدم

مطلب بقاء النفس

بعد فناء الصيصية فان النور المجرد لا تقتضي عدم نفسه والا ما وجد لوجوب مقارنته وجود المعلول
وهو عدمه لوجود العلة التامة وهي ذاته المقتضية لعدمه ولا يبطله موجبه وفي بعض النسخ
موجده وهو النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره بتغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا
ثم سائر الشيء يعني النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته يعني النور المدبر لان الانوار
المدبرة هي اشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير المتغيرة وهي لازمة لها غير منفكة
عنها بذاته واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر ينافي الحكم بحدوثه
اللهم الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن وفيه بعد
ثم ان النور كيف يبطل شعاعه وضوءه نفسه مع وجوبه ودوامه بدوامه والانوار المجردة ليس
بينهما مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عنهما اما تقدسها يعني براءتها عن المحل فلجوهريتها واما عن
المكان فلتجردها عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة لا يكون
كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذي يبطل البياض عند مزاحمته له في
محله ولا كالاجسام المتزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا وليست حالة في الغواسق
اي كالاعراض ليشترط فيها اي في ثبوتها ووجودها مقابلة كاشتراط مقابلة الجلي
الباصر في حدوث صور المرايا او استعداد محل كاشتراط استعداد البدن في
قبوله لآثار النفس وذلك لان حلول الشيء في الشيء مشروط باستعداد المحل لقبوله وكذا انتفى ما
يقابله تقابل التضاد عنه واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا باستعداد محل ولا بوجود مقابله
ولا بنفي مضاد لها عنه فلا يبطل بعدم استعداد المحل والمقابلة ولا بوجود المضاد هذا من

جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال وليس مبدأ المدبرات اي العقل المفارق بمتغير
اي ليلزم منه تغير الانوار المدبرة واما ان العقل المفارق ليس بمتغير فلاستلزام تغيره
بتغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا فلا يكون هي اي المدبرات كمتعلقات
وفي بعض النسخ لمعلقات حصلت من احوال المدبر وحده كالشهوة والغضب والحواس
الظاهرة والباطنة الحاصلة في الابدان الانسانية من احوال مدبراتها الباطلة ببطلان تلك
الاحوال لبطلان العلاقة البدنية او مع غيره اي غير المدبر وتقديره لمتعلقات حصلت
من احوال المدبر مع غيره كالصقاليات اي الصور الحاصلة من المرايا الصقيلة فانها
اي فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروط وفي بعض النسخ مشترطة
بشهود الجلي الباصر ولهذا يبطل تلك الصور ببطلان صقالة المرآة او الباصرة فان
نسبتها الى تلك الصور كنسبة المحل الى النفوس التي فيه اذ نسبة ما عدا نفس فاعليه تلك
الصور التي تتعلق بالمفارق مما توقف عليه تلك الصور الى تلك الصور والى ما لها من الخواص
كنسبة المحل الى الحال وكما ان النفوس تتغير وتبطل بتغير المحل وبطلانه سواء كانت النفوس
حاصلة من المحل او غيره كذلك تلك الصور تتغير وتبطل بتغير ما هو كالمحل لها اي المرآة الجلية
واليه اشار بقوله ونسبة غير نفس الفاعلية اي مما توقف عليها تلك الصور الى ما لها
اي لتلك الصور من الآثار والخواص كالمحل للنقوش وفي بعض النسخ المنقوش كانت
اي النقوش منه اي من المحل او من غيره وانما قال كالمحل لما عرفت ان البصر ليس محلا لتلك
الصور ولا المرآة فاذا بطل الحال المبدأ اي حال المدبر الذي حصل منه المتعلقات بطلت

اى المتعلقات واذا لم يكن نسبة المدبرات الى مبدأها لثباته واستمراره كنسبة المتعلقات
الى مبدأها لتغيره وعدم استمراره فلا تتصور بطلان الانوار كما تصور بطلان المتعلقات
بل بدوم الانوار بدوام موجبها وهو المراد من قوله فالنور المجرد موجبه دائم فيدوم ولو كانت
الانوار المدبرة قابلة للعدم لكان انعدامها للهيآت الظلمانية لانها التى يضادها
وينافيها ولو كان كذا فى حالة مقارنة علايق البدن كانت اى الانوار المدبرة اولى بالعدم لا بعد
المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فبقى ببقاء النور القاهر الذى هو علته ومو
البرزخ انما لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحية قبول تصرفات النور المدبر هذا تقرير البرهان
مع مراعاة نظم الكتاب واما تقريره على القانون الطبيعى فان يقال لو بطلت النفس بعد البدن
لكان بطلانها اما لذاتها او لحصول ما العدم مدخل فى بقائها كالاضداد او لبطلان ماله وجوده
مدخل فى وجودها كالشروط والكل باطل لما تقدم فكذا بطلانها ويمكن تقرير برهان على هذا
المطلوب بوجه اختصارى يحذف معه عدة مقدمات وكانا قد اشرنا اليه فيما تقدم وهو ان
النفس الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة فى الجسم بل هى ذات آلة له فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية
ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات الشمس خروج المرآة بالتصدية
عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار خروج المنشار عن صلاحية كونه آلة
له بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها وكانه ممتنع العدم لما عرفت فكذلك يمتنع عدم
النفس وهو المطلوب **فصل** فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور دون النيل
والتذاذها باللذات العقلية التى هى فوق اللذات الحسية وصيرورة العقول مظاهر لها بعد

المفارقة لكون البدن مظهرها قبل المفارقة وبالجملة كالمرايا لصورها تهيئا النور المدبر اذا لم يمنعه
شواغل البرزخ اى من انواع الغضب والشهوات الجسمانية واصناف التوهم والتخيلات
الجرمانية لاشتغاله بالعلوم الحقيقية واكتسابه للفضايل الخلقية ومواظبته على الرياضات
الصوفية يكون شوقه الى عالم النور القدسى اكثر منه الى الغواسق لزوال المانع بالتخلية عن الجهل
والرذايل ووجود المقتضى بالتحلية بالعلم والفضايل مع ان النور بطبعه مشتاق الى سنخه
فكلما ازداد نورا وضوءا اى بازدياد الفضايل ازداد عشقا ومحبة الى النور القاهر و
ازداد غنى وقربا اى علميا من نور الانوار ولو كانت الانوار المتصرفة غير متناهية قوة الباي
ما حجبها جذب شواغل البرزخ عن الافق النورى لان جذب الشواغل متناهى قوة
التاثير فلا يعاوم غير متناهى قوة التاثير لكن حجبها الجذب فقواها متناهية التاثير والانوار
الاسفهبذية اذا قهرت الجواهر الغاسقة وقوى عشقها الى عالم النور المحض فاذا انفسدت
صياصيها لا ينجذب اى بالتناسخ الى صياصى اخرى اى من ابدان الحيوانات
الصامتة المنتكسة لكمال قوتها وشدة انجذابها الى ينابيع النور اى العالم العقلى والنور المتقوى
بالشوارق العظيمة اى الفايضة عليه من القواهر كنفوس الكاملين العاشق لسنخه اى لاصله
وهو عالم النور ينجذب الى ينبوع الحيوة اى العالم العقلى والنور اى المتقوى بما ذكرنا لا ينجذب
الى مثل هذه الصياصى اى المنكوسة الصامتة لان انجذابه اليها انما كان للضعف
وقد تقوى ولا يكون له نزوع اليها لانه قهر الظلمات لا قهرته الظلمات ليكون له نزوع اليها
فيتخلص اى بعد فساد البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسيا اى طاهرا من الجهالات

والخيالات والعلائق الجسمانية والعوائق الجرمانية بتقدس اي لطهارة وكذا ما في بعض النسخ بعد
نور الانوار والقواهر القدسية ولما كان من المبادي لا بتصور القرب بالمكان لتنزهها عنه وعما يتعلق بالاجسام
بل اي بتصور القرب منها بالصفات اي العقلية والمعاني التجردية كان اكثر الناس تجردوا
عن الظلمات اي عن علائق الجسم اقرب منها اي من المبادي والشوق اي الى العالم العلوي
والصقع الالهي باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل حامل الذوات الدراكة الى نور الانوار
اي الى الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا الى النور الاعلى وفي نسخة الى عالم النور الاعلى
والمعنى واحد ولما علمت ان اللذة وصول ملائم الشيء وادراكه اي وادراك ذلك الشيء لوصول ذلك
اي الملائم والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا وقد عرفت فائدة هذه القيود فلا حاجة
الى الاعادة وجميع الادراكات اي الحاصلة للحيوان والانسان من النور المجرد ولا شيء ادرك منه
لانه نفس الادراك لما عرفت ان ادراكه لا يزيد على ذاته فلا شيء اعظم والذ من كماله وملائماته
لان اللذة بقدر الادراك فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجمل كانت اللذة اعظم والبهجة
اتم سيما وقد عرفت ان اللذات في طلسمات الانوار المجردة اي في الانواع الجسمية التي هي اصنام الانوار
وطلسماتها منها اي من الانوار المجردة ترشحت وهي اي الطلسمات ظلال لها اي
ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالا لها فكل ما فيها من الكمالات يكون منها والغير الملائم لها
اي للانوار المجردة المدبرة هيآت ظلمانية وظلال غاسقة اي مظلمة لمحبتها من صحبة البرازخ
المظلمة التي هي الابدان الدنية وشوقها اي وشوق الانوار المدبرة الى ذلك اي الى ما
لمحبتها من صحبة البرازخ وهي الحجب التي تمنع الانوار المدبرة عن مشاهدة عالم الانوار والالتذاذ

بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية ما دامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة
وانما قيدها بالكثرة لان النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت
لا تلتذ بكمالاتها اي بفضائلها العقلية النورية ولا تتألم بعاهاتها اي آفاتها التي هي
رذائلها الجسمية الظلمانية كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه او ازعجته اي ازعجته عاهة وهو
منخبط في سكره غير مدرك ما اصابه للحجاب الذي بينه وبين ما اصابه وهو السكر ومن لم يلتذ باشراقات
القواهر النورية للشواغل الكثيرة وانكر اللذة الحقة اي العقلية المحضة فهو كالعنين
اذا انكر لذة الوقاع اي مع وجودها في الاعيان وكما ان لكل من الحواس لذة والما ليس للحاسة الاخرى
كلذة الباصرة بالاضواء والالوان المشرقة والسامعة بالنغمات اللذيذة والذائقة
بالطعوم الطيبة ولذة الوهم بالرجاء والامل والمها باضدادها وكذا باقي الحواس على
حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها وكذا ما في الشهوة والغضب اي من الالم واللذة اذ لا يخفى
ان لذتها تخالف لذته وكذا المها لالمه ولان للنفس بحسب كل قوة المها ولذة وكمالا وكمالها
من جهة علاقة المادة ان يحصل لها الهيئة الاستعلائية على البدن ولا ينفعل عن قواه وبالجملة
ان تتشبه بالمبادي بحسب الطاقة البشرية حتى تتجرد عن المادة من جميع الوجوه منتقشة بهيئة الوجود
وهو المراد من قوله وكمال النور الاسفهبد اعطاؤه قوتي قهره ومحبته حقهما فان القهر للنور على ما تحته
في سنخه اي في اصله وطبيعته وكذا المحبة اي محبة النور لما فوقه في سنخه ايضا
واذا كان كذلك فينبغي ان يتسلط اي النور الاسفهبد قهره اي قوته الغضبية على
الصيصية الظلمانية اي على قواها الجسمانية بحيث يظهر قهره لها ومحبته اي قوته الشوقية

وعشقه الى عالم النور حتى يكون قد اعطى القوتين حقهما ويكون ممن كتب عليه السعادة وان كان
كتب عليه الشقاق فيقع محبته وعشقه على الغواسق اى البرزخية الظلمانية فينغمس
الظلمات اى البدنية والقوى الحسية والخيالية ويبعد بذلك عن عالم النور مطمئنا بعالم الغرور
واعلم ان الشيخ قال في الشفاء وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان
يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك يصده عما هنا ولا يتم السعادة
مع العلم الا باصلاح الجزء العملي وهو الخلق ولما كان ذلك كذلك اراد المصنف ان يشير
الى الخلق الذي يبعد عن هذا العالم ويقربه مما هناك فاشار الى مكارم الاخلاق اشارة خفية
ولبيان اشتمال كلام المصنف عليها نقول الخلق ملكة نفسانية تقتضي سهولة صدور الفعل عنها من
غير احتياج الى تفكر وروية ولانه قد تقرر في علم النفس ان لها ثلث قوى متباينة باعتبار
تصيرها مبدأ لصدور افعال وآثار مختلفة عنها لمشاركة الارادة احديها القوة الناطقة المسماة
بالنفس الملكية وهي مبدأ الفكر والتمييز وشوق النظر في حقايق الامور وثانيها القوة الشهوانية
المسماة بالنفس البهيمية وهي مبدأ الشهوة وطلب الغذاء وشوق الالتذاذ بالمطاعم والمشارب
وثالثها القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهي مبدأ الغضب والتهور والاقدام على
الاهوال وشوق التسلط والترفع ففضايل النفس تكون بحسب اعداد هذه القوى فان حركة
النفس الناطقة ان كانت باعتدال حصلت لها فضيلة الحكمة التي هي الوسط بين طرف الافراط
المسمى بالسفه والجربزة وهو استعمال القوة الفكرية فيما لا يجب او فيما هو ازيد من الواجب
ومن طرف التفريط المسمى بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالارادة لا بالخلقة وهذه الحكمة هي توسط

القوة العملية فيما تدبر به الحيوة ولا تدبر وهي المتوسطة بين البلادة والجربزة غير الحكمة التي هي
ارتسام الحقايق في النفس فانها كلما كانت اكثر فاجود كيف وقد قيل لصاحب الشرع عليه السلم
وقل رب زدني علما وان كانت حركة النفس البهيمية باعتدال وهو ان يطاوع العاقلة
وتقنع بما يعطيها حصلت فضيلة العفة هي الوسط بين طرف الافراط المسمى بالشره وهو
ولوعها الى اللذات ازيد مما هو الواجب وبين طرف التفريط المسمى بالجمود وهو سكون حركة
النفس البهيمية عن طلب اللذات الضرورية التي رخص الشرع والعقل الاقدام عليها من
جهة الايثار لا من نقصان الخلقة وان كانت حركة النفس السبعية باعتدال وهو ان تنقاد
للعاقلة ولا تخالفها في هواها حصلت فضيلة الشجاعة التي هي الوسط بين طرف الافراط المسمى
بالتهور وهو الاقدام على ما لا يكون الاقدام عليه جميلا وبين طرف التفريط المسمى بالجبن وهو
الحذر مما لا يكون الحذر منه محمودا وهذه الفضايل الثلث اذا حصلت وامتزجت حصلت من
تركبها حالة متشابهة هي كمال تلك الفضايل وتسمى بالعدالة وهي الوسط بين الظلم وهو تحصيل اسباب
المعاش من الوجوه الذميمة وبين الانظلام وهو تمكين طالب اسباب المعاش من الغصب والنهب
والانقياد في اخذها منه بالمذلة لا بالاستحقاق واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله وانما تقع محبته
الى عالم النور كما ينبغي اذا عرف ذاته وعالم النور وترتيب الوجود اي من نور الانوار
والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية ومركباتها
والمعاد ونحوها اي ونحو المذكورات والحاصل انه انما يقع محبته الى عالم النور اذا انتقش
بالوجود كله وتمثل في ذاته اعيان الموجودات من المبدأ الى المعاد وتملك ملكة حقيقية ممكنة من

جوهره على حسب الطاقة البشرية اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هي
عليه بقدر الامكان ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها ايضا ضروريا ليتحفظ التركيب البدني
مدة يحصل فيها كمال النفس وانما قال ايضا لكون تدبير النفس ضروريا ايضا وقوله فاجود الاخلاق
الاعتدال اى التوسط فى الامور الشهوانية اشارة الى العفة وهى مطاوعة النفس البهيمية
للناطقة حتى تكون تصرفاتها بحسب الرأى بحيث يظهر اثر الحرية فيها وقوله والغضبية اشارة
الى الشجاعة وهى انقياد النفس السبعية للناطقة حتى لا تضطرب من الامور الهائلة وتقدم
بحسب الرأى ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وقوله وفى صرف الفكر اى والاعتدال
فى صرفه الى المهمات البدنية اى الى ما لا بد له منها دون غيرها من الزوائد اشارة الى الحكمة
وهى توسط القوة العملية فيما يدبر به الحيوة والى العدالة وهى اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض
وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها اثر الانصاف والانتصاف وذلك لانها اذا لم يطلب ازيد
من المهم لا تظلم واذا صرفت الفكر فى المهم لا تظلم واذا انتظم ولا تظلم تمت العدالة وظهر بما
قررنا اشتمال كلام المصنف على مكارم الاخلاق كما ذكرنا ولا خلاص لمن لم يكن اكثر همه الآخرة
واكثر فكره فى عالم النور لتوقف خلاص الانسان على كون اكثر همه الآخرة واكثر فكره فى عالم
النور لانه اذا كان كذلك دل على غلبة شوق الآخرة وعشق عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة
حسب همتها وفكرها واذا تجلى النور الاسفهبذ بالاطلاع على الحقائق اى حقائق الموجودات
والمعنى انه اذا تحلى النفس بفضيلة الحكمة النظرية التى هى الاطلاع على حقائق الموجودات وعشق
ينبوع النور والحيوة اى العالم العقلى وعالم المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة و

والمدبرة ويطهر من رجس البرازخ اى التخلى عن الادناس الطبيعية التى هى الرذائل كما تحلى
بالفضائل فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن تخلص عن الصيصية اى البدن بالكلية وفى اكثر
النسخ عن صيصيته وفى نسخة عن حجابه والكل متقارب والاول اولى لانه اعم واشمل و
انعكست عليه اشراقات لا تتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت
الاشارة اليه من القواهر ايضا كذا اى ينعكس عليه منها اشراقات غير متناهية من
غير واسطة ومع الواسطة ومن الاسفهبذية اى وينعكس ايضا عليه من الانوار المدبرة
الاسفهبذية الفاضلة الطاهرة الغير المتناهية فى الآزال من كل واحد نوع وما اشرق عليه من
كل واحد مرار الاتناهى فيلتذ لذة لا تتناهى وكل لاحق اى من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة
يلتذ بالسوابق ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا تتناهى وهى اشراقات ودوائر عقلية نورية
وانما شبهها بالدوائر لكون الاشراقات احاطة شبيهة بالدوائر الفلكية المحيطة بعضها ببعض
تزيد فى رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يزيد اشراق
جمال نور الشمس فى رونق اشراقات الكواكب وكما ان مدرك النور المجرد اى وكما ان
النور المجرد لان مدرك المجرد لا يكون الا مجردا لانه اذا ان يذكر لفظ المدرك لقرينة المدرك و
الادراك وادراكه ومدركه لا يقاس الى ثلثة الظلمانيات اى الجسمانيات فان القوى
الجسمانية وان كانت مدركة ومدركة ولها ادراك لكن المدرك من الانوار افضل من المدرك
من القوى لتجرد الانوار عن المواد وانطباع القوى فيها وكذا المدرك للانوار لكونه نفس المجردات
اكمل من المدرك للقوى لكونه الاجسام وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى اما لان

ادراک النور لکونه نسبة بین شریفین اجل من ادراک القوی لکونه نسبة بین خسیسین واما لان
ادراک النور اقوی لانه یدرک ظاهر الشیٔ وباطنه فان الباطن عنده کالظاهر والزم بدوامه
لعدم فساده واکثر لان مدرکه قد لا یتناهی واخلص الی الکنه لانه یخلص الاشیاء عن
الزوائد ویدرکها مجردة واضح لانه لا یدرک الشیٔ علی خلاف ما هو علیه فلا یکذب اصلا
ولولا غلبة الوهم ونحوه لما حصلت العقائد الفاسدة بخلاف ادراک القوی الحسیة فی الجمیع
لانها لا تدرک باطن الشیٔ ولا یدوم لفسادها بفساد البدن ولا یدرک غیر المتناهی ولا
الشیٔ خالصا عن الزوائد بل مع شوب کادراک اللون مع طول وعرض وقرب وبعد الی غیر
ذلک لامتناع ان یدرکها الحس الا کذلک ولا علی ما هو علیه بل علی خلافه فیدرک الصغیر کبیرا او
غیره من الاغلاط الحسیة التی عرفتها ولولا ان العقل یمیز حق المحسوسات من باطلها لما حصل
من الحس یقین قط بل العقل هو الحاکم فی مدرکات الحواس وکلما کان الادراک اتم کان اللذة
اعظم کلذة النظر الی وجه الجمیل علی قرب وفی موضع کثیر الضوء بخلاف ما لو کان علی بعد او
الموضع قلیل الضوء وکذا اذا کان المدرک اشد ملائمة کما ان لذة النظر الی الوجه الاحسن
اکثر لا محالة من ادراک ما هو اقل حسنا وحیث الامر کذلک فکما انه لا یقاس لذة الروحانیات
الی لذة الجسمانیات لما بینا من المفاضلات کذلک لا یقاس اللذة الحاصلة من ادراک النور
المجرد الی اللذة الحاصلة من ادراک الحس للجسمانیات اذ التفاوت بینهما علی نسبة التفاوت
بین المدرکین وبینهما بون بعید لا یمکن ان یقاس بینهما ولان یدرک ونحن فی عالم الغربة
فکذلک لا یقاس اللذة العقلیة الی اللذة الحسیة ولا یدرک العقلیة هذا العالم والیه الاشارة

بقوله فلذة ای لذة النور المجرد لا یقاس الی لذتنا ای لذة الظلمانیات یعنی اللذة الجسمیة
البهیمیة ومنه یعلم ان الامر لیس علی ما ظن العامة من ان لا لذة غیر الحسیة ولم یعلموا ان
لذة الملائکة بجوار الله تعالی وشهود جلاله اتم واعظم واجمل وافضل من لذات البهائم
بماکلها ومشاربها ومطالبها ومآربها ولا یحاط بها ای بلذة النور فی هذا العالم
لکوننا محجوبین عنها بسبب المواد وعلائقها وعوائقها کیف ای کیف یقاس اللذات
الروحانیة الی اللذات الجسمانیة وکل ای والحال ان کل لذة برزخیة ای جسمانیة ایضا
انما حصلت بامر نوری رشح علی البرازخ لما سبق من ان جمیع اللذات من النور وان
اللذات الجسمانیة تتبعها رب النوع ویرشها علی اشخاص فلک الطلسم حتی ان لذة الوقاع ایضا
رشح عن اللذات الحقة ای النوریة الروحانیة فان الذی هو واقع لا تشتهی اتیان المیت
لخلوه عن النور المدبر وآثاره العرضیة بل لا تشتهی الا برزخا وجمالا فیه شوب نوری اذ لا یکفی الجمال
فیه بل لا بد من النور ولذلک لا تشتهی اتیان الاصنام وان کانت فی غایة الجمال لخلوها عن
النور ولا اتیان الممعن فی السن لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق والنور کقبول الشاب
وتتم لذته بالحرارة التی هی احد عشاق النور ومعلولاته ولهذا کلما کان احر کان الذ وبالحرکة التی
هی احد معلولات النور وعشاقه ولهذا لا یلتذ لو لم تتحرک وکلما کان اقوی کان الذ
وتتحرک قوتا محبة وقهر حتی یرید الذکر ان یقهر الانثی فیقع ای بسبب الازدواج وتحرک القوتین
من عالم النور محبة مع قهر علی الذکر ومحبة مع الذل علی الانثی علی نسبة ما فی العلة والمعلول علی ما
سبق وکل ای من الذکر والانثی یرید ان یتحد بصاحبه بحیث یرتفع الحجاب البرزخی

ای بین بینهما وینعدم بالکلیة کما هو الحال فی عالم الانوار المجردة العقلیة وانما ذلک ای ارادة رفع الحجاب طلب النور الاسفهبذی لذات عالم النور الذی لا حجاب فیه فکان النور الاسفهبذی الذی لکل منهما طلب الوصول الی النور الاسفهبذی الذی للآخر بلا حجاب لیلتذ به التذاذ المفارقات بلذات عالم النور والاتحاد الذی بین الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلی لا الجرمی کما قال ارسطو المجردات وان تعددت وتکثرت فانها لا تباین الاشخاص الجسمانیة وذلک لانها تتحد من غیر ان تصیر شیئا بالامتزاج والتفاسد وتفترق من غیر تباین لانها واحدة ذات کثرة فی وحدانیة بسیطة ولما ان النور الاسفهبذی لما کان له تعلق بالبرزخ وکانت الصیصیة مظهره فتوهم انه فیها وان لم یکن فیها لتجرده عن المواد کما عرفت فالانوار المدبرة اذا فارقت ان الابدان کاملة بالعلم والعمل والیه الاشارة بقوله من شدة ای اذا فارقت الابدان وهی علی حالة محمودة من شدة قربها من الانوار القاهرة العالیة ونور الانوار وکثرة علاقتها العشقیة معها ای مع الانوار تتوهم انها هی ای تتوهم ان الانوار المدبرة هی الانوار القاهرة فتصیر الانوار القاهرة العالیة مظاهر للمدبرات ای بعد مفارقتها الابدان کما کانت الابدان مظاهر لها ای بعد مفارقتها الابدان وکما یزداد المحبة المشوبة بالغلبة ای للمدبرات قبل المفارقة وکما یزداد المحبة المشوبة بالغلبة کما فی الملوک والحکام ازداد الانس واللذة فی عالمنا وکذا فی عشق الحیوانات ای یزداد بازدیاد المحبة والغلبة هذا ای ازدیاد اللذة بحسب ازدیاد المحبة المشوبة بالقهر مهنا ای فی هذا العالم مع نقص المحبة والقهر فیه لکثرة الحجب

فما ظنک فی عالم المحبة المحضة التامة والقهر التام الخالصین الذی ای عالم المحبة الذی کله نور وبصیص وحیوة اذ لا ظلمة فیه اصلا فیکون الانس واللذة فی ذلک العالم اعظم لکون المحبة والقهر فیه اتم ولا نظن ان الانوار المجردة تصیر بعد المفارقة شیئا واحدا فان الشیئین لا یصیران واحدا لانه ان بقی کلاهما فلا اتحاد وان انعدما فلا اتحاد وان بقی احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد ولیس فی غیر الاجسام ای فی المجردات اتصال وامتزاج لیصیر غیر الاجسام یعنی المجردات بالاتصال والامتزاج شیئا واحدا کالاجسام والالفاظ الواردة فی کلام الانبیاء والاولیاء والحکماء الدالة ظواهرها علی الاتحاد والحلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد علی المجردات لما ذکرنا والحلول لانه انما یمکن فی الاعراض المفتقرة الی المحل لا فی الجواهر القائمة بذواتها لشدة القرب یتوهم الاتحاد او الحلول فیحکم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفر والله کما نقل عن ابی یزید والحسین بن منصور والمسیح بن مریم والمجردات ای النفوس المفارقة عن الابدان لا تنعدم ای بعد المفارقة لدوامها بدوام عللها کما عرفت واذا کانت موجودة ولیست شیئا واحدا فهی متمایزة امتیازا عقلیا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص وفی بعض النسخ وتخصیص مبنی علی تصرفات الصیاصی والحاصل ان الانوار المفارقة تمتاز بالهیآت المکتسبة من التعلق بالابدان واحوالها ولاختلاف موادها وازمنة حدوثها وغیر ذلک مختلف هیآتها فلا تشترک اثنان فی الهیآت من جمیع الوجوه بل تشترکان فیها وتمیز احدهما عن الآخر بها بل ای المجردات الاسفهبذیة لا تنعدم بل تثبت متمایزة بعد المفارقة بحیث تصیر مظاهرها الانوار الت

اى القوابل العقلية كما صارت المرايا مظاهر المثل اى الروحانية المعلقة لا فى محل ضرب الممثل
وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهرها فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة
ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فيقع اى للمدبرات فى لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس
بذلك لذة ما وقهر العالم الاعلى غير مفسد اى كقهر العالم الادنى على ما نشاهده من قهر الاضداد
بعضها بعضا وافسادها اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هناك لما عرفت ولانه لا اضداد
هناك اذ ليس ثمه الا الذوات النورية التى كلها نفس الوجود والادراك واللذة تعالى
موجدها وتقدس مبدعه بل اى قهر العالم الاعلى غير مفسد بل قهره يكمل اللذة
اى للانوار المجردة لكون قهرها مشوبا بالمحبة والمدبرات الطاهرة اى باجتناب الرذائل واكتساب
الفضائل الشبيهة بالقواهر اى فى الطهارة ونحوها مقدسة بقدس الله اى مطهرة بطهر الله
طوبى لهم وحسن مآب **فصل** فى بيان احوال النفس الانسانية بعد المفارقة وهى لا تخلو
عن اقسام خمسة لان النور الاسفهبدى اما ان يكون كاملا فى الحكمتين العملية والعلمية او متوسطا
فيهما او كاملا فى العملية دون العلمية او فى العلمية دون العملية او ناقصا فيهما والاول هو
الكامل فى السعادة ومن السابقين المقربين والثانى والثالث والرابع من المتوسطين فى
السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل فى الشقاوة ومن اصحاب الشمال
المقيمين فى الهاوية وما ادريك ماهية ولانه ذكر حكم القسم الاول فى الفصل السابق حيث قال
واذا تجلى النور الاسفهبد بالاطلاع على الحقائق وتطهر من رجس البرازخ يعنى اذا تزين
بالعلم والعمل تخلص عن الصيصية بالكلية الى عالم النور المحض وانعكست عليه اشراقات

فصل

لا تناهى

لا تناهى الى آخره اشار بقوله الى الحكم الثانى والثالث والسعداء من المتوسطين فى العلم و
العمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمهما ولا يحتمل ان يكون المراد من المتوسطين
السعادة وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة الكامل فى السعادة والمتوسط والناقص فيهما اذ
لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المترهبين لانهم من المتوسطين فى السعادة وانما قال
بحرف العطف ليكون كانه قال السعداء من الكاملين فى العلم والعمل او فى السعادة حكمهم ما
سبق والسعداء من المتوسطين والزهاد من المترهبين اى من الكاملين فى العملية دون
العلمية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض
البرازخ العلوية اى الاجرام الفلكية لكن تختلف مظاهرها بحسب اختلاف هيات نفوسهم فانه
كلما كانت النفس اشرف كان مظهرها اصفى واعلى وان كانت اخس فاكثف وادنى
ولها اى وللمتوسطين والمترهبين يعنى لنفوسهم اتحاد المثل اى الروحانية المعلقة
لا فى محل والقوة على ذلك اى على اتحادها فيستحضر من الاطعمة اى اللذيذة والصور
اى المليحة والسماع الطيب وغير ذلك من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة ونحوها
على ما تشتهى اى تستحضر على الوجه الذى تشتهى وتلك الصور اتم مما عندنا
اى من صور هذا العالم فان مظاهر هذه اى هذه الصور التى عندنا وحواملها ناقصة
لانها هيولى عالم الكون والفساد المشتركة المتبدلة دائما من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس
اخرى وهى اى مظاهر تلك الصور كاملة لانها الاجرام الفلكية التى لا تتكون ولا تفسد
ويخلدون فيها اى فى تلك البرازخ اما ابدا على ما يشعر به ظاهر لفظ الخلود وتعليله وهو قوله

لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرزخ العلوية واما زمانا طويلا كما يقال خلد الله دو
واول مذهب الاوائل الذاهبين الى ان الكامل في العمل دون العلم يخلد في بعض الافلاك
اذ لم يكن له استعداد الخلاص الى عالم النور ولا للترقي الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل
في العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يرتقي من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى
عالم النور ان كان لها استعداد التخلص اليه والثاني مذهب افلاطن الالهي وهو انهم لا
يخلدون في الاجرام السماوية التي دون المحدد بل ينتقل من البعض الى البعض فان النفوس التي
مظاهرها الفلك الادنى الذي للقمر يمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا حتى يزول عنها بعض الهيات
ثم يرتقي الى فلك عطارد ويقوم فيه زمانا كذلك ولا يزال يرتقي من فلك ادنى الى اعلى
على الترتيب مقيمة في كل فلك بحسب سيآتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى
يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه ولا تخلد
في المحدد وذهب بعضهم الى انه لابد من المرور على الافلاك والخلاص منها الى عالم النور
المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا امكث
فيه المكث اللائق بها ينقطع علاقتها عن هذا العالم الى عالم المثل النورانية ويرتقي فيه من
مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال ثم ينتقل منه الى عالم النور المحض
لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل ترقى في عالم
الحسي والمثالي على الترتيب من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى يصل الى عالم العقل ثم يدوم
فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تعالى ويستحيل الوصول اليه

مذهب افلاطون [illegible]

دون

دون قطع الجميع والى عالم النور قطع عالم المثال لاستحالة الوصول الى المقصد وبينك وبينه
منازل لا تقطعها كما هو سنة الله في الارض والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد
علمت مما ذكرنا حكم القسم الرابع وهو الكامل في العلم دون العمل وكانه انما لم يصرح بحكمه
لكونه قريبا من حكم الثاني والثالث بل هو لو فسر الخلود بالزمان الطويل وقال في اللمحات
والنفس العالمة العاشقة يجذبها العلم الى الملأ الاعلى والعشق الى اسفل السافلين فيتعذب
زمانا وربما يزول واما القسم الخامس وهو الناقص في العلم والعمل فاشار اليه بقوله واما اصحاب
الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا اي يلتزقون بالارض على الركبتين واصبحوا في ديارهم
جاثمين اي ملتصقين على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة عن الخلود الى الارض اعني
الميل الى الجسمانيات والمحبة لها سواء كان النقل اي التناسخ حقا او باطلا فان الحجج على
طرفي النقيض فيه اي في النقل بغير حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة اذا تخلصوا عن
الصياصي البرزخية اي عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية
ان كان باطلا تكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اخلاقها اي ظلال مثالية هي صور خيالية
روحانية معلقة لا في محل على حسب سيآتها المناسبة لها اذ ليس لها ما للكامل ليتخلصوا عن
الصياصي الى عالم النور ولا ما للمتوسطين ليصير الافلاك مظاهر نفوسهم وما فيهم من الهيات
الردية يلجئهم الى التعلق فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها والصور المعلقة ليست
مثل افلاطن فان مثل افلاطن نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة
ثابتة في عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سمجة

مكروهة تتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنيرة على ما قال ومستنيرة للسعداء يتنعمون بها
وهي صور حسنة بهية على ما يلتذون به اي على الوجه الذي يلتذون به من انهم
غلمان بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وحور عين مما يشتهون الصور المعلقة
المثل الافلاطونية مع ان افلاطن وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين
كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا
في محل المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة في الفكر
والتخيل النفسي بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة في الاعيان لا في محل والى ان العالم
عالمان العالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور
الجسمية وهي عالم الافلاك والعناصر والى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق ولما كان
الصياصي المعلقة ليست في المرايا وغيرها اي من القوى الخيالية والاشياء الصقيلة كالماء
والهواء ونحوهما وليس لها محل اي من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة
من غير افتقار الى مظاهر فهي جواهر روحانية قائمة بذاتها في العالم المثالي اي الروحاني
ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان كذلك فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم
اي من عالم الحس تظهر به لصقالة تحصل في الهواء وصفاء وكذلك في الماء واجزاء الارض
وربما تنتقل في مظاهرها اي مظهر الى مظهر اذ لها قوة الانتقال فيظهر في الهواء مرة و
في الماء اخرى وكذا في غيره من المظاهر ومنها اي ومن هذه الصور المثالية المستقلة في المظاهر
يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من

من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف او نوع من الجن فكذا الغول فربما
كثير من الناس في مظاهر وهيئات مختلفة وقد يظهر في بعض البلاد والاراضي اكثر لمناسبة لهم فيها
على ما تحقق عند المصنف بشهادة جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب واليه الاشارة بقوله
وقد شهد اي عنده جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو من مدن شروان وقوم لا يعدون من
اهل مدينة تسمى ميانج وهي من مدن آذربيجان انهم شاهدوا هذه الصور اي المثالية الجنية و
الشيطانية كثيرا لجب اكثر المدينة كالنواير وبهم دفعة في جمع على وجه ما امكني دفعهم وليس ذلك
مرة او مرتين بل في كل وقت يظهرون ولا يصل اليهم اذى الناس وقد جرب امور اخرى اي من الرياضات والمجاهدات
صياصي اي وجود صياصي هي اشباح مثالية متدرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك
وانما اكد بهذا لئلا يظن انه مما ادرك بالحس المشترك لا بالحس الظاهر اذ لو كان كذلك لما تدرعت
بجميع البدن وليس كذلك بل يكاد تدرع بجميع البدن ويتادم البدن ويصارع الناس ولي في نفسي تجارب صحيحة
اي لكونها رياضية وعلى الاعتبارات العلمية مبنية يدل على ان العوالم اربعة الاول انوار قاهرة
هو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام اصلا وهم عساكر الحضرة الالهية
والملائكة المقربون وعباده المخلصون وانوار مدبرة هو الثاني وهو عالم الانوار
المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية وبرزخان هو الثالث وهو عالم الحس
واحد برزخية الافلاك بما فيها من الكواكب وثانيها العناصر بما فيها من المركبات وفي
بعض النسخ وبرزخيات والاول اصح وان كان لهذا وجه ايضا لانقسام كل برزخ
الى برزخين او لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات والمعنى ان ثالث العوالم عالم

الاجسام **وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها** اى فى الظلمانية **العذاب للاشقياء** وفى المستنيرة
النعم واللذة للسعداء على ما قال مستنيرة للسعداء على ما يتلذذون به ولهذا لم يكرره هو
رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو عالم الحس فى
البرزخين بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات من المعادن والنبات والحيوان و
الانسان ونزيد عليه باشياء يستحى الاشارة اليها انشاء الله العزيز اما العناصر ومركبات
عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها ارباب انواع من العقول واما حيواناته على اختلاف
انواعها فلها نفوس ناطقة كانسان عالم المثال واكثر هذه النفوس هى التى انقطع تعلقاتها
عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا وعن الابدان الانسانية ان كان باطلا ثم تعلقت
بابدان حيوانات ذلك العالم على حسب ما بقى فيها من الملكات ان كانت مذمومة
وبالابدان البشرية التى فى اعلى طبقات الانسان ثم ان كانت متوسطة فى الفضيلة ويجوز
ان يكون بعض هذه النفوس الناطقة من فيض العقل المختص افاضته بعالم المثال **ومن هذه النفوس**
اى التى كانت لاهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بابدان من ذلك العالم **والمثل المعلقة**
تحصل وهى الابدان التى تعلقت بها النفوس المفارقة والمعنى ان منها **تحصل الجن والشياطين**
ونحوهما من الغيلان وما يعد من ذلك القبيل بان يكون لها مظاهر من هذا العالم كالماء
والهواء مثلا **يظهرون فيها** احيانا بحسب استعداداتها بالحركات الفلكية فاذن
النفوس الظاهرة بالصور المثالية فى تلك المظاهر هى الجن والشياطين **وفيها** اى وفى
الصور المعلقة يعنى فى عالم المثال **السعادات الوهمية** اى التى للمتوسطين ومن يجرى مجراهم

من اللذات اذ بها يشتهون وانما سماها وهمية اذ الاكل فيه مثلا ليس باكل حقيقة **وقد يحصل هذه**
المثل المعلقة حاصلة جديدة ويبطل كالمرايا والتخيلات فانها يحصل بسبب المقابلة
والتخيل الحيوانى ثم يبطل بزوال المقابلة والتخيل الحيوانى او لفساد المرايا والخيال وحكم الصور
المرئية فى النوم حكم صور المرايا والتخيل فى انها حادثة تفيضها الانوار المجردة بحسب
استعداد النائم وما تقتضيه وصفه وحاله وخلقه وهى مظاهر للنفوس النائمة **وقد تخلقها**
وقد توجد المثل المعلقة **الانوار المدبرة الفلكية لتصير** اى تلك المثل المخلوقة **مظاهر**
لها اى للانوار المدبرة الفلكية **عند المصطفين** اى عند الاخيار وفى بعض النسخ
عند المستبصرين اى من اصحاب الاعتبار والافكار اى ليظهروا فيها عندهم فيرونهم فيها
وما تخلقها المدبرات تكون نورية وبصحبتها اريحية اى سعة خلق طيب فان الاريحى
هو الواسع الخلق الطيب **روحانية** اى سعة خلق روحانية لا جسمانية وفى بعض النسخ
وقد تخلعها اى قد تخلع هذه المثل المعلقة عن مظاهرها اعنى عن المرايا والتخيلات
بعد حصولها فيها **الانوار المدبرة الفلكية لتصير** اى تلك المثل المعلقة المنخلعة **مظاهر لها**
اى للانوار المدبرة الفلكية **عند المستبصرين** فيظهرون فيها عندهم كما قلنا **وما تخلعها**
المدبرات اى عن مظاهرها الى آخره والظاهر انه تصحيف لان ما تخلعها المدبرات
عن مظاهرها ويستحفظها لا يزيد على ما كانت فلا يلزم ان تكون نورية وبصحبتها اريحية
روحانية بخلاف ما تخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان تكون كذلك لان العلة كلما كانت
اشرف كان المعلول اشرف **ولما شوهدت هذه المثل وما نسب** اى شاهدتها **ولما شوهدت**

هذه المثل وما نسب اى مشاهدتها الى الحس المشترك اذ لم يصل اليه من الحواس
الظاهرة فيدل على ان المقابلة اى مقابلة المشاهدة ليست شرطا للمشاهدة مطلقا والا لتوقفت
عليها كل مشاهدة وليس كذلك بل انما توقف عليها اى على المقابلة الابصار لان فيها
اى فى المقابلة ضربا من ارتفاع الحجب الذى هو شرط المشاهدة وهذا العالم المذكور يسمى عالم الاشباح
المجردة وهو الذى اشار اليه الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى
لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان
لكل منها الف باب لا تحصى ما فيها من الخلائق لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته وهو
يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه المثالية وقبول العنصريات ومركباته آثار
حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية ويحصل فى ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة
الى غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة كل طبقة لا تتناهى اشخاصها وان
تناهت الطبقات والانبياء والاولياء والمتألهون من الحكماء معترفون بهذا العالم و
للسالكين فيه مآرب واغراض من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرزون
من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهرون منه العجائب وبه اى وبعالم الاشباح المجردة
تحقق بعث الاجساد على ما ورد فى الشرائع الالهية والاشباح الربانية اى وبه
تحقق ايضا الاشباح الربانية يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة والهائلة القبيحة
التى يظهر فيها العلة الاولى والاشباح التى تليق بظهور العقل الاول ونحوه فيها اذ لكل
من العقول الاول ونحوه فيها اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة يليق

يظهرون فيها وقد تكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها
بالبصر كما ادرك موسى بن عمران عليه السلام البارى تعالى لما ظهر فى الطور وغيره كما هو مذكور
فى التورية وكما ادرك النبى عليه السلام والصحابة عليهم السلام جبرئيل عليه السلام لما ظهر
فى صورة دحية الكلبى رضى الله عنه ويجوز ان تكون جميع عالم المثال مظاهر لنور
الانوار ولغيره من الانوار المجردة تظهر كل منها فى صورة معينة فى زمان معين بحسب
استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكية والانسانية
المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ربما ظهروا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة
والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفى نسخة واشباح
الزبانية والاول اصح لانه اعم وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان بهذا العالم تحقق اشباح
زبانية جهنم وجميع مواعيد النبوة اى وبه تحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل
الجنان وتعذب اهل النيران بجميع انواع اللذات واصناف الآلام الجسمانية اذ البدن
المثالى الذى تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة
فان المدرك فيها هو النفس الناطقة وقد تحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح
المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة اى السماوية لا يحصى عددها على
حسب طبقات الافلاك مرتبة فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى ومرتقى
المتقدمين من المتألهين اى من الكاملين فى الحكمتين النظرية والعملية المهذبين بالرياضات
البدنية اعلى من عالم الملائكة اى السماوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك

لا يمكن ان يتجرد عنها ويفارقها ويمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو
غاية الكمال العقلي وقد وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفوس الفلكية الملكية
فيكون اعلى مرتبة واكثر منقبة واعلم ان في العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواس وذواتها
خفية عنها ظاهرة للعقول وهي الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجسدة
اذا فارقت الاجساد متهذبة مستبصرة وسارت في طبقات الافلاك مسرورة فرحة
فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة وهي اجناس الملائكة الى فطون للعالم وان فارقتها
غير متهذبة ولا مستبصرة ولم ترق الى ملكوت السموات بل تتعلق بالعالم المثالي
مترددة في طبقات الجحيم ولها مظاهر من هذا العالم تظهرون بها احيانا تسمى بالارواح
الخبيثة والشريرة وهي اجناس الجن والشياطين المفسدون في العالم **فصل**
في بيان ان الشر في هذا العالم والشقاوة في الآخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما داخلان
في قدر الله الذي هو تفصيل قضائه الاول وان الشر وكذا الشقاوة مرضي به لا من حيث هو
شر بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من اللوازم التي ليست
بجعل جاعل وقرره بقوله **الشقاوة والشر انما لزما في عالم الظلمات** اي في العالم الحسي والمثالي
المظلمين **من الحركات** اي من حركات العالمين **والظلمة والحركة لزمتا** اي في عالم
الظلمات **من جهة الفقر في الانوار القاهرة** اي العقول **والمدبرة** اي النفوس **والشر لزم بالوسائط**
للزومها بواسطة الحركة والظلمة اللازمين بواسطة جهة الفقر في القواهر والمدبرات **ونور
الانوار يستحيل عليه هيآت وجهات ظلمانية فلا يصدر منه شر** اي بالذات وكذا العقول لا يصدر منها

شر بالذات بل بعرض الفقر اللازم منه الظلمة والحركة المقتضية للشر **والفقر والظلمات لوازم
ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهية الممتنعة السلب** اي عن الماهية لان كون الشيء
معلولا يلزمه لماهيته كونه محتاجا الى غيره وهو الفقر اللازم عنه الظلمات بل الشر كما
قد عرفت فالشر لازم للمعلولات يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا الثلث عن
المثلث لما كانت لازمة ذاته وماهيته ولما استشعر ان يقال لو خلق المعلول بحيث
لا يلزمه شر كان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريا عن الشر كان احسن واحرى
قال **ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه** اي بجميع ما اشتمل عليه من الاحوال والاحكام ومن جملتها
ان المعلول لا بد وان يلزمه شيء اذ لو تصور الوجود وامكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجد
من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما
هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فيلزم في علمه المحيط بالكليات
والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات
وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين المغربي رضي الله عنهما
في الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب ان يعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له
بل الشر عدم ذات او عدم كمال الذات وما يوجد شرا انما هو لافضائه الى عدم ما اذ لو
كان موجودا وما فوت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشيء
لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشر ذلك العدم
لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها

من حيث هي كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا لما كان الشر شرا والا لكان شرا
اما لنفسه او لغيره وليس فليس والاصبع الزائدة انما توجد شرا لانها تبطل هيئة مستحسنة عن اليد
وكذا غيرها وكما ان العدم بما هو عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب
الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل آخر كما ظن ملحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم
مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر الى فاعل شرير هو الانسان
والمجوس الى فاعل شرير غيره كيف وقد دريت ان لا واجب في الوجود الا واحد والقسمة
تقتضي خير الاشر فيه يجب وجوده غير الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشر لا خير فيه
وهو ممتنع الوجود لكونه العدم البحت وشرا كثيرا مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق وهذا
ولا ما يتساوى خيره وشره لانه ينافي الحكمة والخيرية كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده
عن الواجب ولا يجوز اهماله على رحمة المبدع فان ترك خير كثير لشر قليل شر كثير وهذا
كالماء والنار اللذين لا يتم نفعهما الا وان يلزمهما بحسب مصادمات اسباب حرق او
غرق نادر وكذا الانسان وغيره من الحيوانات وان كانت شريرة فان خيرها اكثر
من شرها واما انه لم لم يخلق هذا القسم بريا عن الشر فيجاب بان هذا السوال فاسد لانه
متضمن ان هذا القسم لم ما جعل غير نفسه ولم جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد لكان هو
القسم ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في رحمته اهمال
المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد ولان
الموجودات اما خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات هذا العالم كان

الشر اقل من الخير بكثير واليه اشار بقوله والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير مع ان
هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة الى عالم العقول الحقير بالنسبة الى عالم
الربوبية فالشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة الى ذلك العالم لجلالة ذلك وحقارة هذا او
لو كان عالم الكون والفساد كله شرا لكان شيا قليلا بالنسبة الى كل الوجود فكيف و
السلامة فيه غالبة اذ لا توجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل مما في الارض
والذي لا يسلم منها فانه في اكثر الاحوال مسلم وانما يتضرر في بعض الاحوال وفي بعض الصفات
لا في الكل ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر وبهذا يعلم
ان الخير غالب وان الشر نادر وغير مقصود بالذات وان كان معدا بل بالعرض وقول من
قال لم قلت ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم مضاد كمالاتهم من الجهل والغضب و
الشهوة سلمناه لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع اما الاول فبانه كما
ان حال الابدان على اقسام بالغ في كمالاتها من الحسن والصحة ومتوسط وهو اكثر على مراتب
بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل ونازل شديد النزول من القبح
والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس في الآخرة واذا
اضيف الطرف الافضل وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق الى الطرف الاوسط كانت
السعادة والنجاة هي الغالبة واما الثاني فبان العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج
بل هي حاملة عذابها معها فما الاتفاقات القدرية الى اقتراف شهوات وارتكاب
جهالات فغارقت متلطخة توردها اليها اعمالها فتاذت بها معها كالمتالم بمرضه كنهه سابقة

اليه والكل بالقدر الذى هو تفصيل القضاء الاول الوحدانى كالقضاء بموت زيد فانه امر واحد
وتفصيل الى موته فى يوم كذا من سنة كذا بمرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون
اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمحال غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه يندفع
عنه بذلك كثير من الاشكالات واكثر من يقع فى هذه الشبهة المضلة هم الذين يظنون ان
الانسان هو الغاية فى خلق العالم باسره ويقيسون افعاله تعالى على افعالنا ويجعلون له فى افعاله
اغراضا كمالية كاكثر المتكلمين تعالى الله عنه علوا كبيرا **قاعدة** فى بيان كيفية صدور المواليد

قاعدة

الغير المتناهية عن العلويات لما كانت قوة القواهر اى العقول غير متناهية فى الفعل
لقبولها الفيض على الدوام من نور الانوار والمادة قابلة لها قوة ذلك اى قوة قبول الآثار
العقلية الى غير النهاية والمعدات اى للموجودات الجسمانية لقبول الآثار العقلية من
الحركات اى الفلكية ونحوها غير متناهية انفتح باب حضور البركات اى التى هى فيض الصور المعدنية
والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اى الاسفهبدية الانسانية الى غير نهاية قرنا بعد قرن
لامتناع حصول النفوس الناطقة دفعة اذ المواد والابدان متناهية وهى غير متناهية وانما خص
فيضها بالذكر لانها اشرف ما حصل منها فى هذا العالم والكامل من المدبرات اى الاسفهبدية
الانسانية بعد المفارقة اى البدنية يلحق بالقواهر اى بالعقول وفى بعض النسخ بالسابقين و
المراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون فيزداد عدد المقدسين اى عدد العقول من
الانوار اى الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة الى غير النهاية

فصل

فصل

فى بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات وفى ان نقوش الكائنات محفوظة فى

البرازخ

البرازخ العلوية وواجبة التكرار وان الاشباح المجردة التى فى عالم المثال غير متناهية
الانسان اذا قلت شواغل الحواس الظاهرة اما بما هو ضرورى لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس
الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر فى الباطن او غير ضرورى له اما فى اصل فطرته كما
لكثير ممن الآلة التى تستعملها النفس فى تدبير البدن ضعيفة فى اصل الفطرة فيكون اشتغال
نفسه بتدبير بدنها قليلا وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن توفر التفاتها الى الجانب
الاعلى اولا فى اصل فطرته ولكن لا بالاكتساب كالممرورين والمصروعين لعلة شواغلهم
لانصراف همهم عن المحسوسات وفساد آلاتهم بغلبة الاخلاط عليها وكلال متخيلتهم لحركاتها
المضطربة او باكتساب كما تستعين بعض الكهنة بامور يحصل فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعمل
القوة الناطقة لتلقى الامر الغيبى لضعف العائق **فقد تتخلص** اى فى بعض الاحيان
عن شغل التخيل لضعف ونحوه **فيطلع على امور مغيبة** اى خفية مما هو كائن او كان او سيكون
ويشهد بذلك اى باطلاع النور المدبر الانسانى على المغيبات فى النوم **المنامات الصادقة**
اى الحاصلة بالتسامع والتعارف اما التسامع فباعتبار حصول الاطلاع على الغيب حالة النوم
للغير اذ خلق كثير يستحيل التواطؤ فى حقهم على الكذب يحكون عن انفسهم رويا منامات تقع
اما عينها او تعبيرها واما التعارف فباعتبار حصول ذلك للناظر نفسه اذ ليس احد من الناس
الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب الجئه التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج
نايم قوى التخيل والتذكر فانه يتعذر والحالة هذه الاطلاع المذكور واذا كان للنفس الانسانية من
الغيب نيل ما فى حالة المنام والمرض فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل فى حالة اليقظة والصحة الا

ما الى زواله سبيل ولا ارتفاعه امكان كالاشتغال بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل
عليه انذارات الانبياء والمجردين من الاولياء والمتألهين ولان المقتضى لامر نوعى كالنفس
المقتضية لنوع الاتصال بعالمها اذا عاقه عائق نوعى كالاشتغال بتدبير البدن ثم توجد
شخص من المقتضى تمكن مما كان معوقا عنه فذلك التمكن اما لضعف فى العائق على التفصيل
المذكور او لقوة فى المقتضى وهى اما قوة اصلية كالانبياء عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم
لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوى واكتساب العلم الغيبى منه فى حالة
الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما فى نفوسهم من القوة التى تسع للجانبين او قوة مكتسبة
كملكة الابرار والاولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما يطلعون على المغيبات
لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبدية الانسانية وبين الاسفهبدية الفلكية سوى شواغل الحس
الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع فى الاسفهبدية الانسانية ما فى الاسفهبدية
الفلكية من صور الكائنات لا سيما ما يتعلق بتلك النفس من احوالها واحوال مفارقتها من
الاهل والولد والبلد وغير ذلك ويكون انطباعها فى النفس عند الاتصال بها كانطباع صور
من مرآة فى مرآة اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما واما انه لا حجاب سوى الشواغل البدنية
فلقوله فان النور المجرد اى عن المادة كالنور الاسفهبد الانسانى اذا لم يكن محتجبا وجرميا
فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل اذ غيرها من الحجب انما هو
من خواص الابعاد ولا بعد للمجردات ولا جهة لها لانهما من لوازم المادة والنور الاسفهبد
اى الانسانى حجابه شواغل الحواس البرزخ الظاهرة والحواس الباطنة فاذا تخلص اى النور الاسفهبد

لقوتها او لضعف العائق عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت النفس اى الانسانية الى الانوار
اى الاتصال بالانوار الاسفهبدية للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التى فى البرازخ العلوية للكائنات
فان جميع الكائنات منقوشة فى البرازخ العلوية اى فى نفوسها فان هذه الانوار اى المدبرة
الفلكية عالمة بجزئياتها اى الجزئيات الكائنات وفى بعض النسخ عالمة بحركاتها اى
تحريكاتها الجزئية ولوازم حركاتها اى آثار حركاتها فى هذا العالم اذ العلم بالعلة و
الملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور الكائنات باسرها مرتسمة فى المدبرات
الفلكية وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة عن جزاف بل هى على حسب
مثل عينية هى ذكر حكيم فى لوح محفوظ والانذارات تدل على عالم الجزئيات وليست
للنفوس البشرية بذاتها والا ما غابت عنها ولا لجسب قواها التى تحصلها والا ما غفلت
عنها وقتا ما فليس الا من امر علوى ليس مما تخيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهى
من العالم النفسانى من الافلاك فيجب ان يكون لها ضوابط كلية من مباديها انه كلما كان
كذا كان كذا قواس احسب فى العالم العقلى ثم اذا كانت تنقشت بها النفس الفلكية
وتخيل الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان
كذا فيكون كذا وليس فليس واذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التى يدركها النفس
فى النوم واليقظة او فيما بينهما ونحوهما اما ان يكون لاتصالها بذلك العالم او لا فان كانت
للاتصال فاما ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان ينطوى سريعا ولا حكم لها او
ثبت فان ثبت كلية فالمتخيلة التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة

في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان
كان المشاهد شديد المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلي بحيث لا يختلفان الا بالكلية و
الجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كانت هناك مناسبة
يمكن الوقوف عليها والتنبيه لها كما اذا صورت المعنى بصورة لازمة او ضده او شبهه او
فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذيب وان ادركت الملك حاكته ببحر
او جبل احتيج الى التعبير وهو تحليل بالعكس الى رجوع من الصور الخيالية الجزئية الى المعاني
النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما يعد من اضغاث
الاحلام الحاصلة من دعابة المتخيلة وان ثبت جزئية وحفظتها الحافظة على وجهها ولم
تتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بتمثيلها بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير احتياج
الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصور ضعيف نازعت المتخيلة
بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال وربما بدلت ذلك المثال بآخر وهكذا الى حين التيقظ فان
انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا تفتقر الى التعبير والا فهو من
اضغاث الاحلام هذا ما تتلقاه النفس عن المبادي عند النوم واما ما تتلقاه عند التيقظ
فعلى وجهين احدهما ان تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا تشغلها البدن
عن الاتصال بالمبادي المذكورة وتكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس
المشترك عن الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في التيقظ ما يقع للنائمين
من غير تفاوت فمنه ما هو وحي صريح ما يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون

نسبتها بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان امعن المتخيلة في الانتقال والمحاكاة وثانيهما
ان لا يكون النفس كذلك فتشعر حال التيقظ لدهش الحس وتحير الخيال كما سبق وفي الاكثر انما
يكون ذلك في ضعفاء العقول ومن هو في اصل الجبلة الدهش والحيرة ما هو وان لم تكن الصور
التي ادركتها النفس للاتصال بذلك العالم لحصول فراغها عن البدن فهذا ان كان في
حالة النوم فهو الذي يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا
له اسبابا ثلثة الاول ان ما يدركه الانسان في حالة التيقظ من المحسوسات تبقى صورته
في الخيال فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فتشاهد هو بعينه ان لم تتصرف فيه
المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه والثاني ان المفكرة اذا الفت صورة انتقلت
تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج
الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب
على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام
الحار وان غلب عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلب عليه السوداء
حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة المفزعة وحصول هذه وامثالها في المتخيلة
عند علة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التي في موضع ربما تعدت الى المجاور له و
المناسب كما تتعدى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انها تكون سببا لحدوثه اذ خلقت
الاشياء موجودة وجودا فائضا بامثاله على غيره والمتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف
بتلك الكيفية فيتأثر به تأثرا يليق بطبعها وهي ليست بجسم حتى تقبل الكيفية المختصة بالاجسام

فتقبل منها ما فی طبعها قبوله وان کانت امثال هذه حاصلة فی حال الیقظة فربما سمیت
امورا شیطانیة کاذبة وما یری من الغول والجن والشیاطین فقد تکون من اسباب تخیلیة
وکونها کذلک لا ینافی وجودها الخارجی علی ما سبق بیانه لان الخیال یظهرها وان لم تکن
منطبعة فیه کما فی المرآة تظهر صورها من غیر ان تکون منطبعة فیها ولو انطبعت للزم
انطباع العظیم فی الصغیر ولما کان تختلف رؤیة الشیء فیها بتبدل موضع الرائی منها مع کون
المرآة والشیء بحالهما فقد تلخص من هذا البحث ان نقوش الکائنات التی اطلعت النفس
علیها ان لم یبق اثرها فی الذکر اصلا فلا حکم لها فاذا بقی اثرها فی الذکر کما شاهد فی الالواح
العالیة صریحا فلا یحتاج الی تاویل ای ان کان وحیا قد ادرک فی الیقظة ولا تعبیر ای ولا الی تعبیر ان کان
رؤیا ادرکت فی النوم وان لم یبق اثرها فی الذکر کما شاهد بل احدث المتخیلة فی الانتقالات عنه
ای عما ادرکته النفس الی اشیاء آخر ای من الشبه والضد واللازم والمناسب وفی نسخة الی
اشیاء آخر متشابهة او مضادة او مناسبة بوجه آخر فذلک سواء کان وحیا او رؤیا یحتاج الی تعبیرها
واستنباط ان المتخیلة من ای شیء انتقلت الیه ولان الانتقال التخیلی لا یحتاج الی تناسب حقیقی بل
یکفی فیه التناسب الظنی او الوهمی وذلک مما یختلف فی الشخص الواحد بحسب موضعین او
وقتین او عادتین فضلا عن اختلاف هذه الامور فی شخصین فصاعدا فلهذا ما یختلف
التعبیر بحسب الادیان والبلدان والصناعات والعادات اذ کل منها تقتضی من الالف والمناسبة
ما تقتضیه الآخر واعلم انما اطنبت الکلام فیه لانی اردت ان اذکر خلاصة ما ذکر فی الاخبار
عن الغیب علی وجه التقسیم المردد بین النفی والاثبات لکون ذلک اضبط فی الذهن و

اعلی

اعلق بالقلب واعلم ان نقوش الکائنات ازلا وابدا محفوظة فی البرازخ العلویة مصورة ای فیها علی ما سبق
تقریره وسنشیر الیه اشارة ایضا وهی ای تلک النقوش بل الکائنات التی هی آثارها
واجبة التکرار ای فی الاعیان لا بمعنی ان المعدوم یعاد فان ذلک ممتنع کما سنبرهن
علیه بل بمعنی عود شبهه واعتبر بالفصول الاربعة وعودها کل سنة وعود کل منها بشبهه
فی السنة القابلة الی شبیه ما کان فی السنة الماضیة فیکون عند المبادی العالیة احکام
لحوادث تقع جملتها فی کل مبلغ من الآلاف الجمة مضبوطة بعد سنة سنة ودورا بعد دور
ثم تعود تلک الحرکات بعد عبور تلک المدة وهی عند بعضهم ستة وثلثون الفا او اربعة
وخمس وعشرون سنة وفیه نظر الی شبیه اولها من غیر ان ینضبط عندها ان هذه الضوابط
لم یتکرر مقتضاه فی العالم فان تکررها واستیفاءها فی الماضی لا متناهی وکذا فی المستقبل
وما هو غیر متناه لا یمکن ضبطه وحکی فی المطارحات ان المذهب هو للقدماء من البابلیین
والحکماء الخسروانیین والهند وجمیع الاقدمین من مصر ویونان وغیرهما وان الحجة التی اوردها
علیه له شکر الله سعیه وتقریرها علی النظم الطبیعی ان یقال کلما کان فی الوجود شیء یعلم کل
الکائنات المستقبلة علی ترتیبها کالنفوس الفلکیة او ینتقش فیه کذلک کالاجرام الفلکیة فتکرار
کل ما یقع من الحوادث فی الاعیان علی الوجه المذکور واجب لکن المقدم حق لما سبق من
البیان فالتالی حق وبیان الشرطیة انه لو لم یتکرر کذلک لکان لذلک الشیء معلومات مترتبة
غیر متناهیة او کان فیه نقوش کذلک لامتناع انقطاع الحوادث فی المستقبل وهو باطل من
وجهین الاول ان الحوادث الغیر المتناهیة وان کانت غیر مجتمعة لکونها علی التعاقب

لكنها في الذات المنتقشة بها لا بد وان تكون مجتمعة ومترتبة ترتب الازمنة لكل زمان مقتضاه
اذ الزمان المتأخر وما وجد فيه كانه لا يوجد الا بعد زمان او شيء آخر تقدمه فلذلك ينبغي ان
يدركه المدرك للحوادث او ينتقش به المنتقش به فيوجد سلسلة غير متناهية من امور
مترتبة وموجودة معا وقد برهن على استحالته واليه الاشارة بقوله فانه ان كان في
البرازخ العلوية نقوش غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شيء منها الا بعد شيء فلتلك النقوش من
السلاسل المجتمعة المترتبة ما قد برهن عليه وهو محال الوجه الثاني ان هذه الامور الغير المتناهية
لا يخلو اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا او يكون فيها ما هو كذلك والقسمان باطلان اما
الاول فلانه اذا لم يكن فيها ما لا يقع ابدا لكان يأتي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يأت
وقت كذلك لكان فيها ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا في نفسه
اذ يلزم منه ان لا يكون من الكائنات في المستقبل لما سنبين واذا اتى وقت وقع
الكل تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك محال اما اولا فلانه
على خلاف الفرض من كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية
لحوادث في المستقبل مترتبة فان كان كل واحد منها لا بد وان يقع وقتا ما فيأتي وقت ما يكون
الكل قد وقع فتتناهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو محال
واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات والنقوش لو وقع بعد ذلك الوقت الذي
وقع فيه الكل ما لا يكون المبادي العالية تعلمه ويلزم من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع
في الادوار الغير المتناهية في الماضي فما كان يصح الآن انذار نبي ولا منام متعلق بالمستقبل

اذ الملقي للمغيبات المطلق عليها قد صار جاهلا وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات
من المنامات وغيرها فان لم يستفد العلم من شيء آخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استفاد
عاد الكلام الى الشيء الذي منه الاستفادة وسيشير الى هذا واما القسم الثاني فلانه اذا
كان معلوم منها انها تقع في المستقبل وهي في نفس الامر لا تقع فيه كان ذلك كاذبا
لا محالة فلا يكون ذلك المعلوم من المعلومات او النقوش التي تكون وفرض انه منها
هذا خلف واليه الاشارة بقوله وان لم يكن حصول وقت قد وقع فيه الكل عن الوقوع فيها ما
لا يقع ابدا فليس من الكائنات في المستقبل وقد فرض منها هذا محال اي هذا البرهان في الممكنات
المستقبلة اي لا يمشي فيها اي على اي وجه كان كانت كان مجتمعة ولها كل كالصور المنفصلة
المعقولة اي لا كل كالحوادث اليومية المستقبلة وانما كان يمشي فيها لو كان لها كل كالصور
وليس فليس وهو المراد من قوله فانها اي من الممكنات المستقبلة التي هو الحوادث
اليومية دون الصور المنفصلة المعقولة اي للمبادي العالية او المنقوشة في البرازخ العلوية لا
كل لها فلا يناقض ما برهن على استحالته في وجود سلسلة مترتبة مجتمعة غير متناهية وهو ظاهر
ولا ينبغي ان يتوهم ان يكون شيء من الكائنات الماضية او المستقبلة لا يعلمها هي اي المدبرات
الفلكية وهذا هو الذي وعدنا انه سنشير اليه اشارة فيكذب به اي يكذب المتوهم المنامات
والكهانات اي الصادقة واخبار النبوات بما وقع وبما سيقع وتذكرا اي ويكذب به ايضا تذكرا
الاحوال الماضية فان البرهان قد سبق على ان الذكر من البرازخ العلوية ايضا واي ومن الانوار المدبرة
لها ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار يوجد علمه بالاشياء

ولا يلزم هذا

موافقا لما يقع وعلى هذا لا يلزم من عدم علم المدبرات الفلكية شي من الكائنات تكذ[ب]
المنامات والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار بالنبوة والكهانة والمنام
الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقا لما يقع فان عجزه وفى بعض النسخ فان معجزه وهو
ايضا بمعنى العجز ظاهر وعجز نوعه اى ظاهر ايضا والنايم ليس فى قواه قدرة ذلك اى القدرة على
الايجاد المذكور ولا لنفسه والا لكان فى اليقظة اقدر على ابداعه ثم ان كان يخترع علمه بشئ[ما]
سيقع فينبغى ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخبر خبرا على وفاقه وهذا محال وايضا نعرف الانسان اى وان لم يعرف
بالتفصيل ان الاعلام من شى آخر اى غير نفسه وقواه واذا كان كذلك فالامور العالية
اى من البرازخ ومدبراتها عندها حيطة اى احاطة بالواقع والماضى والمستقبل وان فرض ان
اى نفوسها علومها متناهية لكنها تستفيد وهذا هو الذى اشرنا انه سنشير اليه وفى بعض النسخ
الاستعادة والاستمداد ويلزم المحال المذكور وان فرض انه كلما يقتضى منها علوم
تخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى الخالق فى انفسها العلوم اعنى المخرج لها من القوة الى
الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشى لا يخرج نفسه فى القوة الى الفعل فى العلوم
فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه واذا بطلت الاقسام كلها فلا بد وان يكون هذه الضوابط
واجبة التكرار ولا نعنى بوجوب تكرار الضوابط ان المعدوم يعاد فان من الفارق بين الهيآت من
نوع واحد وفى بعض النسخ فان من المفارق بين الهيآت نوع واحد المحل والزمان ان اتحد
المحل كسوادين حصلا فى محل واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان الآخر فاذا كان من المفارق
بين المثلين وفى بعض النسخ من المفارق بين المثلين فى محل واحد الزمان وبه تخصص

بالضرورة فى الجملة

ذوات محل واحد من نوع واحد فحلا يعاد اى السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون معادا
لو اعيد مع مخصصاته ولم يعد كذلك لامتناع عود زمانه مع انه من مخصصاته وان
فرض ان يعود الفرض وزمانه فهذا الفرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين فلهما قبل زمانى فيكون
للزمان زمان وهو محال وايضا اذا كان له اى للعرض المعاد ولزمانه المستعاد قبلية ما اعيدت
اى تلك القبلية والاصارت بعدية وتخصصها بها اى ولا تخصص العرض بتلك القبلية
فلا يمكن عوده اى عود ذلك العرض والمستعاد اى والحال ان المستعاد المفروض
زمانا ما كان زمانا اذ لو كان زمانا كان للزمان زمان وهو محال وفى بعض النسخ
والمستعاد المفروض زمانا اى فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود المستعاد المفروض
زمانا والا لاعيد مع القبلية فتصير القبلية بعدية وهو محال واذا عرف ان الكائنات واجبة
التكرار فلا يبقى من المركبات اى العنصرية من المواليد الثلثة اى من المعادن والنبات
والحيوان امر دائم والا عاد امثاله فى الادوار الغير المتناهية باقية لانه اذا كان واحد من المواليد
باقيا دائما كانت امثاله باقية كذلك لوجوب عود الامور الى شبه ما كانت فى الدور الاول
فى الوجود والبقاء والدوام وغيرها فصارت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة
معا وهو محال وانما تحقق استحالته برهان تناهى الابعاد ثم لا يفى بها اى بالامثال
المركبة الغير المتناهية المادة اى الهيولى والاجسام المتناهية اى ولا الاجسام المتناهية
التى هى العناصر الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم قارنتها تلك
الصور فلا بد وان يعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الاشياء الى شبه

مطلب شريف
بعض تفاصيل عالم المثال

ماكانت فی الدور الاول وبهذا یتضح ان کل کاین فاسد وکل فاسد کاین وعند التامل فی
هذا الاصل یقع التنبه لتفریعات کثیرة وینکشف اسرار غریبة لاینبغی ان یباح بها لغیر اهلها
والاشباح المجردة ای الموجودة فی عالمها وهو عالم المثال یتصور فیها اللانهایة لاکا
ای لاکاللانهایة التی یمنعها البرهان اذ لایمکن منها ای من تلک الاشباح التی هی الصور
المعلقة ایتلاف بعد واحد لامتناهی ممتد لان تلک الاشباح وان کانت غیر متناهیة لکن
لاترتب لها ولاترکب بعد غیر متناه منها وانما کانت غیر متناه لان العالم المثالی وان
تناهی من جهة الفیض الاول الابداعی من الافلاک والکواکب ونفوسها والعناصر ومرکباتها
المثالیة الاصلیة من المعادن والنبات والحیوان لاحتیاجها الی علل وجهات عقلیة ولتناهی
تلک الجهات للبرهان القایم علی نهایة المرتبات العقلیة بتناهی معلولاتها المثالیة الا ان
الحاصل من الاشباح المجردة بالفیض الثانی علی حسب الاستعدادات الحاصلة فی الادوار
الغیر المتناهیة لایتناهی وهذا العالم علی طبقات کل طبقة فیها انواع مما فی عالمنا هذا لکنها
لاتتناهی وبعضها یسکنها قوم من الملائکة والاخیار من الانس وبعضها یسکنها قوم من
الملائکة والجن والشیاطین ولایحصی عدد الطبقات ولا ما فیها الا الباری تعالی وکل من
وصل الی طبقة اعلی وجدها الطف مرأی واحسن منظرا واشد روحانیة واعظم لذة
مما قبلها وآخر الطبقات اعلاها یتاخم الانوار العقلیة وهی قریبة الشبه بها وعجایب
هذا العالم لایعلمها الا الله تعالی ومایتلقی وفی بعض النسخ **فصل** ای فی اقسام مایتلقی
الکاملون من المغیبات ومایتلقی الانبیاء والاولیاء وغیرهم ای من الکهنة ومایجری مجریهم

من المغیبات علی الوجه الذی عرفت وهو ان لانظوی سر بها ما ادرکوا بل تشرق علی الذکر
ثم تتعدی الی الخیال والحس المشترک لان ما ینطبع فیه شیء لما عرفت من بطلان مذهب
الانطباع بل بان یظهر فیه الصور مشاهدة لکونه مظهرا لها فهو علی اقسام فانها قد یرد علیهم
فی اسطر مکتوبة وقد یرد بسماع صوت قد یکون ای ذلک الصوت لذیذا وقد یکون هایلا
وقد یشاهدون صور الکاین وقد یرون صورا حسنة انسانیة تخاطبهم فی غایة الحسن فیناجیهم بالغیب
وقد تری صور التی تخاطب کالتماثیل الصناعیة فی غایة اللطف وقد یرد علیهم فی خطرة وقد یرون
مثلا معلقة وجمیع مایری فی المنام من الجبال والبحور والارضین والاصوات العظیمة والاشخاص
ای الانسانیة والحیوانیة والنباتیة والمعدنیة والعنصریة والفلکیة والکوکبیة وغیرها مما یراه
النایم او تخیله التخیل کلها مثل قایمة ای بذاتها لا فی محل ومکان وکذا الروایح
وغیرها ای من الاعراض کالالوان والطعوم وامثالها هی ایضا مثل قایمة بذاتها لا فی
محل ومادة فی ذلک العالم وان کانت عندنا لاتقوم الا فی مادة لعدم المادة هناک اذ لو
کانت هناک مادة وانطبعت فیها الاعراض کانت اجساما ذوات مواد وصور واعراض
فکانت متحیزة فی هذا العالم وشاهدها کل سلیم البصر فالصور والاعراض المشاهدة فی العالم
المثالی فی النوم والیقظة اشباح محضة والتذاذنا فی النوم بما کل ومشارب ذوات
طعم ولون ورایحة لیس لانطباع هذه الاعراض فی تلک الاشباح بل لتمثلها فیها علی سبیل
التخیل فکلها فی العالم المثالی جواهر بسیطة لقیامها بذاتها وتجردها عن المواد فلا یزاحم
بعضها بعضا ولایتمانع علی محل او مکان ومایری من الجبل والبحر صریحا فی المنام الصادق والکاذب

كيف يسمعها الدماغ او بعض تجاويفه واذا لم يسمعها آلة جسمانية لامتناع انطباع العظيم
في الصغير على ما قد عرفت فهي مثل قائمة في العالم المثالي الروحاني بذاتها لا في محل ومكان
كما ذكر وكما ان النائم ونحوه اي من المتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه اي عن النوم
او عاد عن مشاهدة ما تخيل او ما راى بين النوم واليقظة فارق عالم المثال دون حركة
اي محوجة الى قطع مسافة ولم يجده اي ذلك العالم على جهة منه فكذا من مات عن هذا العالم
شاهد عالم النور دون حركة وهو هناك الا انه ان كان من الكاملين
شاهد عالم النور المحض وان كان من المتوسطين شاهد عالم النور المثالي وان كان من الناقصين
شاهد ما يليق بحاله ومثل المرآة عليها وفي بعض النسخ ومثال المرآة علة الضوء اي العلة
المعدة لظهورها لا القابلة فانها السطوح الملس الصقيلة ولا الفاعلة الفياضة فانها العقل
المفارق والاجسام التي لا ملابسة فيها انما يحصل معها المثال للاجزاء العابرة المظلمة
اي التي في تلك الاجسام الحسية وما ليس فيه عابر اي من اجزاء تلك الاجسام الحسية
فهو صغير ولصغره لا يظهر معه شيء من المثل وللافلاك اصوات غير معللة بما عندنا
اي من الهواء والماء وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطون و
اشباههم من اساطين الحكمة الا ان الفيثاغورسيين اثبتوا الهواء بين الافلاك وخروجه
عنها وقالوا عدم سماعنا لاصواتها لامتلاء اسماعنا منها ولم نعلم ان اثباتهم للهواء هو لكونه
شرط الصوت كما هو عندنا او هو رمز كما هو عادة الاقدمين وهذا اقرب لان مراتبهم في
العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان تعليلهم بامتلاء اسماعنا من اصواتها يدل

على انه

على انه قد خفي عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها ووصوله الى اسماعنا فانا بينا ان
الصوت غير تموج الهواء غاية ما في الباب ان يقال اي ان الصوت ههنا اي عندنا مشروط
بهذا اي بالتموج فلا يلزم من اشتراط شيء كالتموج لامر كالصوت في موضع كما هو عندنا
في عالم العناصر ان يكون اي ذلك الشيء وهو التموج شرطا لمثله اي لمثل ذلك الامر
وهو الصوت في موضع آخر وهو عالم الافلاك وكما ان الامر الكلي كالحركة مثلا يجوز ان
يكون له علل كثيرة على سبيل البدل كالنار والشعاع والحركة جاز ان يكون له شرائط
على سبيل البدل فالصوت الذي هو امر كلي يجوز ان يكون مشروطا في عالم العناصر
بشيء كالهواء وفي عالم الافلاك بغيره وكما ان الالوان الكواكب لا تشترط بما يشترط به الالوان عندنا
اي من حصول الامتزاج اذ اللون وسائر الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف
الافلاك لامتناع الامتزاج عليها فكذا اصواتها اي اصوات الافلاك يجوز ان يكون
مشروطة بغير ما هو شرط الصوت عندنا وهو الهواء والمشاؤون لما وجدوه شرطا عندنا
حسبوه شرطا في الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها ثمه وهو الهواء وهو استقراء
ناقص لا طائل تحته لجواز ان يكون للشيء الواحد اسباب وشرائط على سبيل البدل كما قررنا
واما انه لو كان لها اصوات لسمعنا ولكانت لها مناسبة لاجرامها وامات الحيوانات
كالرعد والقوية فلا يرد لانه انما كان يلزم لو كان هناك ما يبلغ الاصوات الينا من هواء
او غيره وما يسمع المكاشفون كالانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة لا يجوز ان يقال
انه تموج هواء في دماغ فان الهواء المتموج بتلك القوة بمصاكة في الدماغ لا يتصور

وليست في عالم الحس والا لسمعها كل سليم الحس من الحاضرين بل هو مثال الصوت
اي الموجود في العالم المثالي وهو صوت كما ان مثال الانسان انسان وكذا امثال كل شيء
هو ذلك الشيء وعلى هذا فيجوز في الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء وقرع المصاكة
ولا تتصور ان يكون نغمة الذ من نغماته كما لا يتصور ان يكون شوق مثل شوقها فهم الملائكة المسبحون في
آناء الليل واطراف النهار لا يفترون فسلام على قوم اي من المتألهين الكاملين
الذين صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار وتشبهوا في مواجيدهم
بالسبع الشداد اي افلاك الكواكب السبعة السيارة وفي ذلك عبرة لاولي الالباب
وذكر في المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات
لا في مقام جابلقا وجابرصا اي اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال بل في مقام هورقليا
وهو الثالث الكثير العجائب اي الذي هو عالم الافلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات
الافلاك وما فيها من الصور المليحة والاصوات الطيبة وحكي فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم
العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب و
سمع مع حركات الافلاك حنين الافلاك ثم رجع الى البدن ورتب عليه الالحان وكمل علم
الموسيقى وقال صاحب الاخوان ومن وافقه من القدماء ان الاجرام الفلكية لما ابدعت على
اتم ما ينبغي من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة فيحك بعضها بعضا فظهر
منها نغمات لا يمكن انسب منها ولا اوفق يناسب عشقها وشوقها وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن
وبصر غير مشروط بالعين وشم غير مشروط بالانف وهو اي كون هذه الحواس فيها غير مشروط بشيء في الآلات كما هو عندنا

مشروطة بها الامكان الاشرف اما ان هذه الحواس ممكنة للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة كما بدأنا واما
انه اشرف فلان كونها اشرف غير مشروط بآلة جسمانية اشرف من كونها مشروطة بها فاذا كان
كونها مشروطة بها ممكنا اخس بالنسبة الى كونها غير مشروطة بها وقد وجد الاخس اعني وجود
هذه الحواس مشروطة بها في الانسان والحيوان فيجب فيها اي في الافلاك وجود هذه الحواس
غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته وقال المعلم الاول يجب اثبات
النفس اللازم الاجسام والفلك لذلك ومتى كانت الافلاك ذوات انفس فهي ذوات
حس اعني حس السمع والبصر دون الذوق اذ لا اغتذاء لها ولا نمو وسكت عن الشم ولم يذكر
حاله ولاخوان التجريد اي الكاملين في الحكمة العلمية والعملية والذوقية او في العلمية
والكشفية المواظبين على الرياضات مقام خاص اي لهم هو مرتبة علية ودرجة سنية
فيه اي في ذلك المقام يقدرون على اتخاذ مثل قائمة اي بذاتها في العالم المثالي يكون لها
مظاهر من هذا العالم على اي صورة ارادوا اي من الانسانية والفرسية وغير ذلك
وهو ما سمي مقام كن يعني في الكتاب الالهي حيث قيل انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون ومن راى ذلك المقام تيقن وفي اكثر النسخ تيقن وجود عالم آخر غير البرازخ
اي عالم آخر متعالي عن الاجسام والا فقد تيقن دون رؤية ذلك المقام وجود عالم آخر
غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار ففيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة اي لتلك المثل تحدث لها
اي لتلك الملائكة طلسمات اي جسمانية في هذا العالم ومثل قائمة اي في ذلك العالم على
اي صورة اريد نطق اي تلك المثل بها اي بتلك الطلسمات وتظهر بها اي المثل

بالطلسمات وقد جرب منها اي من تلك الطلسمات الجسمانية الجمادية بطشات صعبة و
قبضة قاهرة بالمثل اي بواسطة المثل اعني بالملائكة المدبرة لها واصوات عجيبة لا تقدر
الخيال على محاكاتها اي للطفها وغرابتها ثم العجب ان الانسان عند تجرده يسمع ذلك الصوت
وهو يصغي اليه ويحكيه خياله ايضا حينئذ مستمعا اليه وانما اكد بهذا لئلا يظن انه من محاكيات الخيال فذلك
صوت من المثال المعلق اي في عالم الروحاني المثالي وكل من احسك اي يمرن ويقوى من حكمة
السر والسحار اي الحكمة في السياسات الالهية اي التي هي عبارة عن خمود القوى او عن الحالة
التي النوم واليقظة اذا صعد اي ترقى في العالم المثالي الكثير الطبقات الغير المتناهية
الاشخاص لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور المليحة فكلما كان صعوده اعلى كانت
مشاهدة الصور اصفى والذ وهكذا اصعد من طبقة الى اعلى حتى يصل الى اشرف الطبقات
الذي هو قرب الشبه بالانوار المجردة فيبرز بعد ذلك اي بعد الوصول الى اعلى طبقات
عالم المثال الى عالم النور وعلى ذلك الترتيب ينتقل من النور الادنى الى الاعلى و
من الاضعف نورا الى الاشد حتى يصل الى آخر طبقات الانوار المجردة ثم اي بعد الوصول
الى اعلى مراتب الانوار المجردة تبرز الى نور الانوار واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت
كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى والمبادي العالية لكنها متناهية واما اشخاص كل طبقة وهي
من الانواع التي في عالمنا ومن غيرها فهي غير متناهية وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة
نورية وهي طبقات الجنان التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة في الشرف
وبعضها مظلمة كدرة وهي طبقات الجحيم التي يتألم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة

والوحشة وبعضها دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هي آخر الطبقات وهي
المصاقبة لافق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن وباقي الطبقات التي لا يحصى بين
هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى عددهم اما من الملائكة او الجن او الشياطين
واعلم ان كل شيء مما في العالم العنصري اي من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمركبات
التي هي المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها من صغرها وكبرها مصور
في الفلك اي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا اي في عالم الحس بجميع
هيآته اي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذا كل حيوان وغيره
منقوش من جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد وفي اكثر النسخ وما يوجد
وبالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك منقوشة بجميع الكائنات لا يغادر صغيرة ولا
كبيرة الا احصيه وضبطه على ما قال وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر
وتلك النقوش موجودة في سطوحها المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا
وليست على ما يحس بالبصر لشفيف الافلاك بل على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش
كصورة الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا اشكاله ومقداره وتخاطيطه وما
لا يمكن نقشها كالروائح والطعوم والالوان وامثالها من الحركات والسكنات فهي منقوشة
على وجه آخر كالكتابة احوال كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشو والنمو
والتوالد والتناسل وغيره من اول نشوه الى آخر امره ولهذا ما يرى الشيء الواحد في النوم
على هيآت مختلفة واحوال شتى من اول امره الى آخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني

كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اى الناطقة الانسانية وانها غير جسمانية انها قد تكون
مظهرها البرزخ اى الجسم كالنفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها وقد تكون مظهرها
المثال المعلق كالنفوس الانسانية الظاهرة بالمثل فى النوم وهى تدرك ذاتها فى
الحالتين اى دائما ومع الغفلة عنهما احيانا فليست اى النفس احدهما اى البرزخ والمثال
بل هى مغايرة لهما وهو ظاهر ولنذكر شيئا من الذكر اى الالهى ما يدرك به المثل الحق
اى فى احوال النفوس الانسانية سلوكها الى الله تعالى وخلاصها من الدركات ونستبصر به و
هى من الواردات اى الالهية ونطلب اسرارها من الشخص القائم بالكتاب اى بهذا الكتاب لكونه
عظيم الشان جليل القدر لا يقوم به الا المعرفة الا الكامل فى العلم والعمل الذى هو خليفة الله
فى ارضه او بالكتاب الالهى الذى هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم وكل جوهر
من الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف ومن
اطلع على احد هذين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات فصل مسطور فى لوح
الذكر المبين اى فى العقول العالمة بجميع المعلومات او فى النفوس الفلكية واجرامها
المنقوشة بجميع الكائنات ان السائرين اى السالكين الى الله تعالى وهم الذين تقرعون ابواب
غرفات النور اى الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق المرضية الى الاتصال
بالانوار المجردة وشبهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها فى شدة النورية وضعفها
كالغرفات التى بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اى تقرعون الابواب فى حالة كونهم
مخلصين صابرين اذ القرع بدون الاخلاص والصبر لا يفيد تلقاهم ملائكة الله اى تجذبهم

بالمناسبة العقلية الى عالمهم مشرقين اى فى حال كون تلك الملائكة ممثلين لنفوس العارفين
الى الاشراق او فى حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق لاحتمال ان يكون مشرقين
حالا عن الفاعل والمشرق مشدد من شرق اذا مال الى الشرق او الاشراق او عن المفعول
والمشرق مخفف من اشرق اذا مال الى الشرق او الاشراق تحيونهم تحايا الملكوت
اى يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية فان تحايا الملكوت اشراقاتها العقلية ويصبون
عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء اى يفيضون عليهم المعارف العقلية الفائضة من عالم
النور الذى هو ينبوع البهاء والجمال ومنبع الكمال والجلال ليتطهروا اى بالطهارات
العقلية النورية فان رب الطول اى القوة والحول والعطاء والنول يحب طهر الوافدين
اى عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الا ان اخوان البصيرة الذين قاموا اى اجتمعوا واتفقوا
على التسبيح اى التنزيه المعنوى واللسانى او كليهما والتقديس اى التطهير معنويا كان
او لسانيا او كليهما عاكفين اى ملازمين من عكف على الشئ اذا لازمه يخشعون اى يخضعون
لله وهم قيام قانتون اى الخاضعون خاشعون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين
اى يذكرون خالق السموات والارضين لانه ناظم الطبقات فى العالمين لطبقات عالم
العناصر وعالم الافلاك وعالم المثل المعلقة وعالم الانوار المجردة وهم ابناء الظلمات
اى ابناء الدنيا يحتبسون قالوا فى هياكل القربات اى فى الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس
وقربتها من العقول او فى الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تعالى
يناجون مع اصحاب حجرات العزة اى العقول يلتمسون فك الاسير اى خلاص النفس الناطقة

المحبوبة بعلائق البدن ويقتبسون النور من مظهره اى من محله ومعدنه فرى مفتوحا على بناء
اسم الزمان والمكان من ظهر او من علته وموجبه ان قرى مضموما على بناء اسم الفاعل من
اظهر اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله قربين اى بالملائكة المترتبين فى المراتب العقلية المقربين
سبحان الله الذى جعل الشمس اى العقل الاول وسيلة الى افاضة الجود واشاعة
الجود على غيره والنيرين اى الشمس والقمر خليفة اى له فى هذا العالم والجوارى اى الخمسة
زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد حملة فى قربة الله وفى بعض النسخ فى قرب
الله يتنعمون اى فى انفسهم بنعم الله فينعمون اى على غيرهم بالفيض والاشراق
واشخاص الضوء اى الكواكب فى مدارج الحراك اى فى الافلاك يتشفعون اى باشراق
نور الله عليهم فيشفعون النازلين اى فى العوالم العقلية من المبعدين الى الله التقديس
اى التطهير على قلوب الذين آووا الى المحاريب اى مصلين يقرؤون الاذكار اى من الكتب
المنزلة ونحوها وينادون ربهم فيقولون الهنا اطمس عنا غياهب الكفر اى ظلمة الجهل ان غياهب الكفر ونار
الجاهلين الهنا آتينا كف الطامعين واشارات الملك الارواح اى ارواحنا بالتقاديس اى باصناف
التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم طالبات الرقى وفى بعض النسخ الترقى والمعنى منهما
واحد وهو الصعود الى مقاعد الجلال اى العظمة فى كرسيك الفسيح ومطرح نورك الرشيد
اى الهادى فقد سهن اى مطهر الارواح بايدك المنن اى القوى ركضت اى مطلب النور
الازلى نفوس اولى البصائر فى حواليها اذا رفعت نحو عرصات صورك الكريم ان صورك الكريم
غيات المستجيرين بهداية الله ادركت قوما اصطفوا باسطى ايديهم ينتظرون الرزق السماوى

اى من العلوم والمعارف والكشف ولما انفتحت ابصارهم اى بنور الله وجدوا الله مرتديا
بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت اى فوق اساطين العقول الذين هم
ملوك عقول الحضرة الربوبية وتحت شعاعه اى وتحت العقول قوم اى من الانوار
المجردة اليه ينظرون ولولا اولو عزة فى الارض اى من الكاملين لطهرون الباقيات اى النفوس
المتعلقة بالابدان لجوار الله اى يطهرونهم ليصلحوا للجوار وهم اى اولوا العزمة اجاب
يبغضون السيآت اى المعاصى لقذفت السموات وبالا اى عذابا على الارض فرجح اى فبعد
فبطحن الظالمين انبعث الله النبيين الى الناس ليعبدوه ففريق عبدوا الله على بينة نعم بواد وفريق زاغوا
اى مالوا عن الحق مبعدين فاما الذين عبدوه خاضعين غير فهم الله الى اى العالم العقلى فيدخلون فى
صفوف العزة اى سلك الملائكة المقربة وتقدسهم الله بطهارته فاذاهم عند الله فى النعيم الدائمون
واما الذين ابعدون فيلقى اى الله تعالى عليهم الذل اى الهوان والمسكنة وهم
على رؤوس تحت حجاب الظلمات اى من الجسمانيات بالسكون فسبحان الذى برزت له الذوات الصالحة
اى من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار فوثب لها اى لتلك الذوات البسيطة اى
السعة والاحاطة فاتوا اى رجعوا الى قومهم مكرمين وضمان الرحمن اى فى الازل ان قوما تاهوا
اى تحيروا فى شوق مربع الجلال الذى هو ماوى احباء السرمد اى من العقول والنفوس لكونها ابدية حول
فيه الدهور اى الفلك الاعظم بما فيه فانها قبة واحدة سرمدية دائمة الدهر والدهور
مبالغة فى الدهر تقبضهم اى الضمان تقبض فلك القوم الى جناب الحق اى عالم العقول
فهم فى عين الحيوان اى فى الانوار المجردة التى هى بحر النور وعين الحيوة على الاباد

يسجون عظم موقع قوم وقفوا اى فى المحاريب يركعون فى الليل بمطر اعينهم من خشية
ربهم ويتلون كتاب الله فى زبور الرحمة ان لا يذر على وجوههم غبرة حتى يلقونه ويجعلهم بلقائه فائزين ان مطلع
الرحمن نعشاه بارق من نوره اى بارق من البوارق على حسب استعداده لطروق الانوار الالهية
والرحمة الربانية الآن نحجم الله اى النور السانح منه خير الطارقين وارد اخبر
تشتمل على مناهج علمية وعملية منها انه عهد الله الى القرون اى الخالية والامم الماضية
وهو ايضا عهده الى الاجيال الآتية ان يجيبوا الداعى اى الى الله من الانبياء مؤيدين بالآيات
والبينات والاولياء المذكرين للمبدأ والمعاد الروحانى والجسمانى ويعتزلوا اى يجتنبوا
المغربات على الله فى الاحزاب اى من القوى البدنية والامور الجسمانية قبل ان يغشاهم غاشية
يوم القيامة وهى ما يغشى عند انفصال النفس عن البدن اذ كلما كان الاعتزال عن
الجسمانيات اكثر كانت الغاشية اخف وسكرات الموت اسهل وكلما كان اقل كانت
اثقل والسكرات اشد وكم من قرن عصوا رسالات ربهم فاخذهم قهره اى قهر ربهم بطمس
ادبارهم اى نفى آثارهم فانقلبوا الى مصرع السوء اى الى ابدان دنسة واجسام خبيثة معذبين
بها لما تمكن فيهم من الهيآت والملكات الردية التابعة لسوء الاعمال يذوبون على النار
كما يذوب الحشرات على النار التى هى عالم الكون والفساد ويتمنون الرجعى اى الرجوع الى
القوالب الانسية التى فارقوها وحرام فى الرقيم الاول اى العقل الاول الذى هو اول رقم
من كتاب الله عود الفاجرين اى الفاسقين الى الاوطان اى البدنية والمعاقل الكونية
طن الذين اقترفوا اى اكتسبوا الخطيآت ان ينالهم رحمة اوفق المجد اى رحمة التى لا يصل

الى المتيمين على عمل الخطيآت دون ان ياخذوا سفر الله اى كتابه وما فيه بجد اى باجتهاد
وذلك بان يجعله امامه ويواظب على ما فيه من العلم والعمل وله اسفار كثيرة منها الكتب
المنزلة المرشدة الى طريقى العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة بالكائنات ومنها
العقول العالمة بها واعظمها واتمها هو مجموع الوجود ويخشوا اى ودون ان يخشوا
مكر القدر وهو تفصيل ما قضى الله فى الازل يوم القفول من الدار اى من الهيآت البدنية
التى فارقها الى عرصة الهيبة اى البرازخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت
وسيرى الجاحدون اى للمعاد عند البرزة اى لدى البروز عن الابدان التى هى معابر
النفوس على الحقيقة سطوة اى حملة عظيمة هائلة لا يدفعها دافع ولا يتقى منها الا لكاء اى للمعاد
جعل الله فى البسيط اى فى ارض البدن سبعا من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة
وسادسها القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها الانوار المجردة عند السابع نفر
عين كل سالك سيار لوصوله الى عالم الانوار وخلاصه عن الظلمات والذين يهجرون السبل
اى الى الله تعالى من السالكين لتقضى اما سطر الله عليهم فى الكتابة الاولى اى ما قدر عليهم فى
الازل مسطورا فى الانوار المجردة العقلية ولا يمنعهم المسرات اى البدنية والنفسانية عن
المسير اى الى العوالم النورية ولا تقعدهم حمارة القيظ اى الحر الشديد وهو كناية
عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية عن السعى الى مرضات الله صاحب الامر
والذين يطوفون عند الباب اى باب الله من العلم النافع والعمل الصالح ويخافون حول الله
اى قوته وقدرته والمصلون فى الديجور اى فى الليالى المظلمة والمعتدين والعابدون فى المناسك

اى فى العبادات المفروضة والمسنونة والمتصدقون فى غفلات قومهم والصاربون اى المسرعون
من اولى العزم فى الجهاد اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها و
تهذيبها والسائرون فى الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى اى المجردون من الفضلا الذين يسيحون
فى الارض ولا تتخذونها وطنا ومسكنا كما قال على عليه السلام واشوقاه الى اخوانى
الآتين فى آخر الزمان اجساد فى الارض وقلوبهم معلقة بالمحل الاعلى واصحاب السكينة الكبرى
اى الذين تثبت الانوار الخاطفة والبروق اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم كل هذه الطوائف
يسجدون من الله البشرى بالخلاص اى عن العوائق البدنية والعلائق الجسمية
وقع الله اى بالتوقيع الازلى فى السفر اى فى الكتاب الازلى السرمدى وقضى
وفى بعض النسخ وقضى الله وهو اظهار للتشريف والتكريم الى الروح الامين اى العقل
المتين رب صنم نوع الانسان انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة وفى بعض النسخ بالظلمات
اى بالكدورات الجسمانية والهيآت البدنية الظلمانية فالظلمات اعم من الظلامة لان المغلوب
بالظلامة مغلوب بالظلمة ايضا وكل اى ودعوة كل ذى نظافة يطلب النظم اى لغيره لانفسه
ولا تكرار لان دعوة كل مغلوب بالظلامة مستجابة فى حقه والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة
خلقية من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن غيره لرضى الله اى لا لغرض له فى نفسه مستجابة
فى حق ذلك الغير وكذا فى حقه لما تقدم وفى بعض النسخ يطلب النظم لرضى الله والمعنى ان
دعوة كل ذى نظافة اى عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية
وكالاخلاق الذميمة ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب بها النظم اى الانتظام مع

العوالم العلوية لرضى الله وبعد هذا التقرير لا يخفى ان التظلم انسب بالظلامة وكذا النظم
بالظلمات لان التعليل بقوله لرضى الله والمعنى ان دعوة انما يناسب قوله يطلب النظم
لا التظلم ليطلب النظم اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذى نظافة تطلب النظم اى انتظام
حال المغلوب بالظلامة لرضى الله لا لغرض نفسه مستجابة فيصح وانه اى وقضى الله انه
ليغفر للصابرين على البأس وفى نسخة بالبأساء ابناء الشياطين اى من اشرار اهل الدنيا
والمفارقين لها وليلبس الفاجر اى الفاسق سربال النار اى جلود السود التى لانواع
الحيوانات وابناء التوفيق اى الالهى يأخذون من الزائل اى من الدنيا الزائلة ما يعينهم
اى على العمل الصالح للاخرى الباقية والمخذولون يحرمون عند المعاد اى عند التعلق البدنى
المعد للنفوس عن معدنها او عند المعاد عن الفضائل وكيف ما كان فهم عند المعاد
يحرمون عن التوفيق الالهى ليأخذوا من الزائل قدر الحاجة ويقتنعوا به وفى بعض
النسخ يحومون اى كالمتحيرين عند المعاد لا يعرفون ما ينفعهم عما يضرهم ولا ما بقى عليهم عما
يزول عنهم ويختارون ما يزول عنهم اى عند المفارقة البدنية من الامور الجسمانية على ما
يصحبهم اى بعد المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم فيعبرون به اى بواسطة
ما يصحبهم من الكمالات على العقبات اى البرزخية النارية وسوط الله الآلات
الحديدية وغيرها من آلات عدات اهل النار ينتقم من كل شارد اى عن طريق الرشاد
الى طريق الغى والفساد افاك اى كثير الافك والافتراء على الله تعالى ورسله بعث
الملائكة صياح الابرار اى بالدعاء والتسبيح والتقديس لنور الانوار من خشية الله فتضرعوا

فيهم الى ربهم بان سألوه فنادوه ان يا صاحب العظموت اى العظمة والكبرياء ورب
الاعلين اى من العقول والنفوس الفلكية وناصب سرادقات القدرة اى من العقول والافلاك
ومضى اى منور الاكوان اى من الافلاك والعناصر صل عليهم اى ارحم على الابرار
المذكورين ان صلوتك الخير يوح بها كل قلب قوام اى كثير القيام بتحصيل الكمالات والتضرع
من خشية الله بالدعوات ربنا ان قوما اى من السالكين صاحوا فى نجواهم اى فى
مناجاتهم اياك وبكوا فى محاربك طالبين بركات جلالك اى الطالبين اشراقات الانوار العقلية
عليهم برءوا من الطواغيث اى من الامور الدنياوية وتجردوا عن السحت اى عن الحرام و
ما حرمه الشارع عند الظاهرين ومازاد على مقدار الاحتياج عند المحققين بذلوا جهدهم
وفى بعض النسخ جدهم فى سبيلك الكريم فاجعل لهم من لدنك حظا عزيزا واجعل لهم من لدنك
نصيرا نضيرا استجاب الله تعالى دعوة الملئكة فى الذين يعملون الفاضلات اى فى تحصيل العلوم وتهذيب
الاخلاق ويصبرون على التعبد اى بالاعمال الزاكية والمجاهدات العالية ولا يشركون به
شيئا اى من مصنوعاته انهم اى الذين استجيب دعوة الملائكة فيهم اذا وردوا عرصة
القدرة اى العالم العقلى يغشيهم ما غشى المقربين الذين قاموا اى القيام الروحانى تحت درجة الكبريا
عند مصدر الجود اى اول افق العقل وينصرهم اى وينصرهم مولا آر على اهل الفسوق قبل
العود اى بالمفارقة البدنية الى باب الله الرفيع اى العقل او النفس وليجعل لهم ورآء
وفى اكثر النسخ ردآ من رواته اى من جلالة النير اى الاعظم وبهائه وحسنه فيخضع لهم
اى بعد تحليلهم بجمال من النير كل ذى طرف حاس ولنرجع الى المقصود الذى كنا بسبيله من العلم

وفى هذا اشعار بان ما ذكره فى الواردين المتقدمين لم يكن بحثا علميا برهانيا بل بحثا ظنيا خطابيا
فاعلم ان النفوس اذا دامت عليها الاشراقات العلوية يطيعها مادة العالم اذ النفس كالحديد
الحامى يكسوه مجاورة النار هيئة نورانية وخاصية الاحراق فاذا تالقت بسنا المجد وانتضأت
بضوء القدس تنفعل عنها النفوس وتتأثر عنها المواد كما تتأثر بدنها عنها مع كونها مباينة
الجوهر عنه ولان جوهر النفس قريب من جوهر المبادى العالية وطبيعة البدن من عنصر العالم فكما
يؤثر تلك المبادى المجردة فى العالم كذلك يؤثر النفس التى قويت بالاشراقات
حتى يجاوز تأثيرها بدنها فى العالم وكما انه يحدث فى بدنها بما يتمكن من صورة المعشوق فى
الخيال مزاج يحدث ريحا عن المادة الرطبة فى البدن ويرسله الى العضو الذى هو آلة
الفعل الشهوانى فيستعد به لذلك الشأن كذلك يحدث عنها فى عالم العناصر تحريك و
تسكين وتكثيف وتخلخل تتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون
وما اشبه ذلك وعلى هذا فيتأتى تأثيرها فى القوى الجسمانية التى لنفوس اخرى ولهذا اما يمرض بمرض
ويبرى عن المرض والذى يتوهم ان النفس الناطقة لا يصدر عنها هذه الافعال بناء على ان
العلة لا تقتضى شيئا لا يكون موجودا فيها ليس بشئ فانه ليس من شرط ما تقتضى شيئا
ان يكون ذلك الشئ موجودا فيه اذ ليس كل متسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فان الشعاع
والحركة يقتضيان السخونة وليستا بحارين والصورة المائية تقتضى البرودة وليست باردة
وانما يلزم ذلك فى العلل التى هى مفيدة للوجود ويسمع دعاؤها فى العالم الاعلى ويكون فى القضاء
السابق اى فى علمه الازلى مقدرا ان دعاء شخص يكون سبب الاجابة فى شئ كذا

فيكون الدعاء جزء العلة التامة لذلك الشيء التي هي الاسباب العقلية والفلكية واستعداد
المواد مع الدعاء والنور السانح اي الفائض على بعض النفوس من العالم الاعلى اي العالم
العقلي هو اكسير القدرة والعلم فيطيعه العالم طاعة لما فاض منه النور السانح وهو اصل
الخوارق والنفوس المجردة اي الكاملة بالعلم والعمل المواظبة على الرياضات تتقرر فيها مثال
من نور الله اي مثال عقلي من نوره وتمكن فيها نور اي روحاني خلاق به تقدر على
خلق بعض الاشياء والعين السوء هو لنورية قاهرة تؤثر في الاشياء تفسدها واعلم انه لما ذكر سبب
الخوارق الظاهرة من الانبياء والاولياء عليهم السلام اراد ان يشير الى سبب الخوارق
التي تظهر من غيرهم وهي ثلثة اقسام لان المقتضي لها اما امر ارضي او سماوي او مركب منهما و
الارضي والمراد منه اجسام عالم الكون والفساد وما تتعلق بها اما ان يكون نفس الانسان و
ما لها من الهيآت او لا يكون فان كان فهو كالاصابة بالعين والمبدأ فيها هيئة نفسانية
معجبة تؤثر في فساد المتعجب منه بخاصية موجودة في نفس المتعجب وتلك الخاصية هي النورية
القاهرة التي في المتعجب وكالسحر لانه ايضا من تاثير النفوس والاوهام الا انها شريرة وتستعمل
للشر بخلاف ما للعارفين وهذا قسم وان لم يكن فهو كالنيرنجات والمبدأ فيها خواص الاجرام
العنصرية كجذب المغناطيس للحديد وهذا قسم ثان والسماوي فقط من اعتبار قابل ارضي يحصل له
استعداد ذلك لا يكون مقتضيا لشيء في عالمنا هذا بل لا بد من انضمام امر ارضي اليه بحيث
يكون المجموع المركب منهما هو المقتضي والخارقة التي مبدؤها ذلك هي الطلسمات وهو ثالث
الاقسام وكل ما هو مبدأ الخرق عادة فلا بد وان يكون داخلا تحت قسم من هذه الثلثة واخوان

التجريد تشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص نفوسهم عن العلائق البدنية والعوائق الجسمية
ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم للذكر الدائم ولها اصناف فان منها ما يرد على اهل
البدايا ومنها ما يرد على المتوسطين الى آخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين في السلوك
وتختلف ورودها اختلافا شديدا بحسب استعداد السالك فقد تكون مراتب الانوار الفائضة
من العقل على اهل البدايا والمتوسطين على الترتيب الذي ذكره وقد تكون على خلافه ولا
يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لا بد من ورودها في اول
الامر والضابط ان ما يرد على اهل البدايا اوّل انوار خاطفة لذيذة ويسمونها الطوالع واللوائح
وهي كلمعة بارقة سريعة الانطواء ثم يبلغون في الرياضة الى ان يكثر عليهم ورودها الملكة
ممكنة فيهم وقد يخرج عن اختيارهم هجومها لازدياد الارتياض ثم بعد ذلك تثبت الخواطف
وعند ثباتها تسمى السكينة وعند التوغل في الرياضة تصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة
عروج الى الجناب الاعلى وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي اللذات
فهي بعد غير واصلة لانها اذا فرحت بما لها من اثر الحق كان لها نظران نظر الى الحق الذي
ابتهجت به ونظر الى ذاتها المبتهجة بالحق فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل
لها اليه وصول تام حقيقي واذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذي
سموه الفناء وهذا الاينافي ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة
لذاتها وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا تلحظ
ذاتها الا من حيث هي متعينة ولاحظة والملاحظة الثانية قيل هي ملاحظة النفس لذاتها لا من

لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ملتذة ومبتهجة بالحق فان ذلك وان كان بسبب الحق
فهو احتجاب من النفس وسهو وتيه والحالة التي يعبر عنها العارفون بالفناء هي ان لا يحس السالك
بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه بل يغيب عن جميع
ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى ربه اولا ثم ذاهبا فيه آخرا متحدا به على الوجه
الذي عرفته فان خطر له في اثناء ذلك انه قد حصل له الفناء المذكور فهو شوب وكدورة
بل كمال الفناء ان يفنى عن الفناء وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات
هذا العالم فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوبه او لشدة الغضب بالفكر
في عدوه حتى لا يبقى فيه متسع لشيء اصلا فيخاطب فلا يفهم ويحضر بين يديه محاذر فلا يراه وهو
في هذا الاستغراق غافل عن كل شيء وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق
لكان معوقا عن المستغرق به وهذا من الامور التي يجدها الانسان من نفسه والعارف
ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعد متوسط حتى ينسى العرفان في جلال المعروف وكما
ان شدة العلاقة التي بين النفس والبدن مع انها ليست فيه توجب الاشارة بانا حتى ان
اكثر النفوس نسيت انفسها وظنت ان هوياتها سوى البدن فكذلك لا مانع ان يحصل للنفس مع
المبادي علاقة شوقية عشقية يمحو عنها الالتفات الى شيء بحيث تشير الى مبدئها بانا انتهى
روحانية كما قد يحكى عن بعض العارفين واذا اشرنا في هذا الضابط الى جمل احوال الواصلين و
اصولها دون تفاصيلها وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتفهيمها فلنرجع الى تتبع الفاظ
الكتاب ونقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الخمسة عشرة فظاهر غني عن الشرح وهو قوله

نور بارق

نور بارق يرد على اهل البداية يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ ويرد على غيرهم ايضا نور بارق اعظم
منه واشبه منه بالبرق الا انه برق هائل وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوي في الدماغ نور
وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ
نور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة تتحرك بتوقع المحبة نور محرق يتحرك من تحرك
القوة العزمية وقد يحصل من سماع طبول وابواق امور هائلة للمبتدي او لتفكر وتخيل نور ثابت عزا
نور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصارا اظهر من الشمس في لذة معرفة نور براق لذيذ جدا
يتخيل كأنه معلق بشعر الرأس زمانا طويلا نور سانح مع قبضة مثالية وفي بعض النسخ متلالية يرى كأنها
قبضت بشعر الرأس وجره شديد ويؤلمه ألما لذيذا نور مع قبضة يرى كأنها متمكنة في الدماغ نور
يشرق من النفس على جميع الروح النفساني فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيء يكاد يتبدل روح جميع البدن صورة
نورية وسوله لذيذ جدا نور مبداه في صولة وعند انه يتخيل الانسان كأن شيئا انهدم نور سانح يسلب النفس
ويبين معلقة محضة منها يشاهد تجردها عن الجهات ولم يكن صاحبها علم قبل ذلك
نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطلق نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد تنقطع مفاصله
سياق هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوائح مما وردت على المصنف
رحمه الله لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق عنده من المسائل العلمية
وهذه اي وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات اي من العقل المفارق على
النور المدبر اي النفس الانسانية وقد يهتدي من الاشراق صاحبه ان كان ذكيا مستبصرا نورانيا
الى معرفة النفس التي عليها الاشراق ولا يهتدي منه اليها ان كان صاحب الاشراق غافلا

بليدا ظلمانيا فينعكس اى الاشراقات من النور المدبر الى الهيكل اى البدن والى الروح
النفسانى وعلامته ان يظهر على البدن الانوار المشرقة ظهورا بينا مع حسن تام وابهة مدهشة
وهذه اى الانوار المذكورة غايات المتوسطين اى فى السلوك وقد تحملهم اى تحمل المتوسطين
من السلاك هذه الانوار اى اذا قويت فى بعضهم لاستعداد تام من النفس والبدن للقبول
فيمشون على الماء والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدان اى مع ابدان مثالية لاجسام
ولهذا انكر الابدان ولم تقل مع الابدان او مع ابدانهم فيلتصقون ببعض السادة العلوية اى من
السيارات والثوابت وهذه اى المشى على الماء والهواء والصعود على السماء مع الابدان و
غير ذلك من طى الارض ونحوه احكام الاقليم الثامن اى عالم المثال لان العالم المقدارى منقسم
بثمانية اقسام سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير
المثالية وهى عالم المثل المعلقة الذى يوجد منه الابدان الصاعدة الى السماء لاستحالة صعود
الابدان العنصرية اليها وهذا عند البعض واكثر اظهار العجايب والغرايب من الانبياء والاولياء
للوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وخواصه الذى فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجايب
وهذه اسماء مدن فى عالم المثال وقد نطق بها الشارع عليه السلام الان جابلق وجابرص مدينتان
من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل ولما فرغ من ذكر الانوار السانحة الواردة
على اهل البدايات والمتوسطين وانتهى الى غايات مقامات المتوسطين المتصلة باول مقامات
المنتهين الذين لا نهاية لهم فى السلوك فان السلوك الى الله وان كان متناهيا لكن السلوك فيه غير
متناه ذكر مقاما ما واحدا من مقامات المنتهين هو الغاية فى السلوك لا ينتهى اليه الا الفحول من

الانبياء

الانبياء والاولياء والحكماء ولهذا قال واعظم الملكات اى فى السلوك فى الله ومشاهدة
الانوار العقلية ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات اى البدنية انسلاخا وان لم يخل عن بقية
علاقة مع البدن لكونه بعد غير مفارق عنه بالكلية الا انه اى لكنه مع وجود تلك البقية لشدة
نورانيته وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وتوالى فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلى
يبرز الى عالم النور ويصير معلقا بالانوار القاهرة ويرى الحجب النورية كلها اى الحجب الالهية العقلية بالنسبة
الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار كانها شفافة اى كان تلك الحجب شفافة لا نور لها
سوى نور الواجب لذاته وان كانت انوارا فى نفس الامر كما لا يرى اضواء الكواكب عند طلوع
النير الاعظم مع وجودها فى نفس الامر ويصير اى هذا النور الواصل الى هذا المقام كانه
موضوع فى النور المحيط اى بالكل وهو نور الانوار وهذا المقام عزيز جدا ولهذا قل من يصل اليه
من السلاك حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس اى هرمس الهرامس وكبار الحكماء وفى اكثر
النسخ وكبار الحكمة اى كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس وغيرهما من اساطين الحكمة عن انفسهم
وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة يعنى النبى صلى الله عليه وسلم اشار بقوله عليه السلام
لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وكذا اشير الى مقامه حيث قيل فى الكتاب
الالهى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة المنسلخين عن النواسيت اى عن الابدان
كابى يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى وابى الحسن الخرقانى والحسين بن منصور وذى النون المصرى
وغيرهم من كبار الاولياء ولا يخلو الادوار عن هذه الامور اى عن الواصلين اليها وكل شىء
عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات

اما لعدم الاستعداد او لغلبة القوى البدنية على النور المدبر فلا تعرض اى تعلة النزر ونوره
الكدر على اساطين الحكمة اى من الانبياء والاولياء والحكماء فان ذلك نقص وجهل وقصور ومن
عبد الله على الاخلاص اى من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات اى عن العلايق البدنية
والعوائق الجسمية ورفض مشاعرها شاهد اى من العالم العلوى واحواله ما لا يشاهد غيره وهل
الانوار اى السانحة من العقل الفائضة على الانوار المدبرة الانسانية ما يشوبه العز
اى هيئة نورية عقلية تقتضى العز نفع فى الامور المتعلقة به اى بالعز حتى يصير ذلك الشخص
محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئات من القهر والذل والفقر والاستغناء والكبر
والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات التى لا يمكن عدها وحصرها نفع كل واحد منها فيما يتعلق به
وفى الانوار اى العقلية عجائب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور المدبر فى علائق
الظلمات ولان هذه الهيئات العقلية كلها فى النفوس الناطقة بالقوة وانما تخرج الى الفعل
بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد قال ومن قدر على تحريك قوتى عزة ومحبة اى تحصيل
الاستعداد واخراجهما من القوة الى الفعل تحكمت وفى بعض النسخ تحكم نفسه على الاشياء
بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير كالعز فى الامور المتعلقة به والمحبة فى الامور المتعلقة
بها لا غير والصاعد اى المترقى الى العالم العلوى الفكور اى كثير الفكر فى العلوم الحقيقية
والاسرار الالهية والصابر اى على الفكر والترقى قابل اى للعلوم الحقيقية ومن الهمم المقامات
اى ومن الهمم العالية المقامات السامية والرتب الرفيعة والمحاذير اى الامور المحذورة
المخوفة والمهاويل اى الامور الهائلة والتحابير اى الامور المحيرة الواقعة فى عالمنا هذا

كلها معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة فى الاراء الالهية اى من السالكين المحققين والشيطانية اى من
المتسلطين على ما سبقت الاشارة اليه من انهم قد يشغلون الصبيان ومن يجرى مجراهم بامور
تحير البصر وتدهش الخيال وفى كثير من النسخ ومن الهمم مقامات ومحاذير ومهاويل وتحابير معينة
لاصحاب الصحة فى الاراء الالهية والشيطنية والاول اظهر واصح وثبات الهمة اى قوة العزيمة
تكون بالمدركات اى العقلية والمثالية والحسية الممدة لكل قوة بحسبها تمد
وفى بعض النسخ وتمد العز على القهر والمحبة على الجذب والمستبصر اى بالامور الحقيقية والاسرار
الربانية له العزة التامة فيكثر القليل اى بالنسبة اليه فانه يعبر باقل شىء ما لا يعبر غيره
باضعافه والصبر من عزم الامور والترفيه اى فى الصبر مفوض الى الشخص القائم بالكتاب
اى بحكمة الاشراق المشتملة على لب الحقائق الالهية والاسرار الربانية او بالكتاب
الالهى من العقول والنفوس الفلكية او بالوجود كله اذ الكل كتاب كما اشرنا اليه قبل
والتوبة الى الله وتقليل الطعام والسهر والتضرع الى الله عز وجل فى تسهيل السبيل اليه وتلطيف
السر بالافكار اللطيفة وهى ما يكون متيقنا فى الكم والكيف وعند اعتدال احوال البدن
فى الماكل والمشارب وغيرها من الامور البدنية الشاغلة عن الامور العقلية وفهم الاشارات
من الكائنات الى قدس الله عز وجل وهو ان يكون السالك مع مراقبة لاحوال نفسه
وحضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة فى العالم السفلى فلا تحدث
كبير ولا صغير الا حمله وطبقه على ما يليق بقدس الله وعظمته لتناسب العوالم وان كان الكل
من الله تعالى ودوام الذكر لجلال الله يفضى الى هذه الامور اى الشريفة المذكورة والاحوال المسطورة

انما نفضی الی هذه الامور الشریفه لانها کلها منورة للنفس ومعدة لها لافاضة العقل هیآت
النوریة علیها وتلک الهیآت النوریة تعدها لادراک المطالب بسهولة لانه اذا انفتح
باب الفکر علی النفس وکیفیه طریق التفکر والرجوع بالحدس الی المطلوب انشرح قلبها
وانفتحت بصیرتها وخرج ما فی نفسها من القوة الی الفعل من غیر طلب وتعب فلهذا اما
یفضی تلک الاحوال الی هذه الامور الشریفه والاخلاص فی التوجه الی نور الانوار اصل لانه یعد النفس
لاشراق الانوار الالهیة وادراک الامور الشریفه علی ما قال علیه السلام من اخلص لله اربعین
صباحا ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه وما لا اخلاص فیه لا حاصل له علی ما جاء فی
الکتب المنزلة والاحادیث النبویة سقوط الاعمال التی فیها ریاء وان کثرت واعتبار
الاعمال الخالصة له تعالی وان قلت وتطریب النفس ای بالالحان الموسیقیه والنغمات
الوتریه بذکر الله صاحب الجبروت ای مع تذکر جلال الله وعظمته نافع ای فی الحال الاول
الذی للسالک لاتفاق الاطباء والحکماء علی ان النفس اذا فرحت وسرت انبسط نورها
وظهر واذا حزنت انقبض نورها وجمد علی ان الحزن للحال الثانی ای الذی للسالک
افضل وقراءة الصحف المنزلة وسرعة الرجوع الی من له الخلق ای من له عالم الاجسام والامر
ای عالم المجردات کل هذه ای المذکورات شرائط ای معدة للسالک الی ادراک
ما ذکرنا من الامور الشریفه واذا کثرت الانوار الالهیة علی انسان کسته لباس العز والهیبة
وتنقاد له النفوس وعند الله لطلاب الحیوة ای لطلاب الکمال الحقیقی العقلی الذی هو سبب الخلود
السرمدی علی افضل الاحوال المعبر عنه بالحیوة مورد عظیم فهل من مستجیر ای من عذابه ونار

في الباب ٥

بنور ذی الملک ای بنور صاحب عالم الاجرام والملکوت ای عالم المجردات فهل من مشتاق
ای الی عالم العقل یقرع باب الجبروت ای باب الحضرة الربوبیة فهل من خاشع ای خاضع
لذکر الله فهل من ذاهب الی ربه ای بقطع العلائق البدنیه والعوائق الظلمانیه لیهدیه ما ضاع
من قصد نحو جنابه ولا خاب من وقف ببابه اوصیکم اخوانی بحفظ اوامر الله ای الواردة
علی السنة انبیائه واولیائه وترک مناهیه والتوجه الی الله مولینا نور الانوار بالکلیه وترک ما لا یعنیکم
ای ما لا یهمکم من قول وفعل ای مما لا حاجة الیه فی تحصیل الکمال العقلی لقوله علیه السلام
من اشتغل بما لا یعنیه فاته ما یعنیه وقطع کل خاطر شیطانی ای مما یجر الی العالم السفلی واوصیکم
بحفظ هذا الکتاب والاحتیاط فیه وصونه عن غیر اهله والله خلیفتی علیکم فرغت من تالیفه
فی آخر جمادی الآخر من شهور سنة اثنین وثمانین وخمسمائة فی الیوم الذی اجتمعت
الکواکب السبعة فی برج المیزان فی آخر النهار وذلک الیوم هو یوم الثلثاء التاسع
والعشرون من الشهر المذکور وفیه اشارة الی ان من آثار هذا القران العظیم ظهور هذا الکتاب
الکریم فلا تمنحوه الا اهله ممن استحکم طریقة المشائین ای الذین هم اتباع المعلم الاول ارسطاطالیس
وهو محب لنور الله ای والحال ان المستحکم طریقتهم محب لنور الله طالب للوصول الیه
والا فلو استحکم طریقتهم مقتصرا علی البحث غیر محب لنوره لا یکون من اهل هذا الکتاب
وقبل الشروع ای فی قراءة هذا الکتاب وفهم معانیه بعد استحکام الحکمتین العلمیة
والعملیة یرتاض اربعین یوما تارکا للحوم الحیوانات مقللا للطعام منقطعا الی التامل لنور الله
عز وجل وعلی ما یامره قیم الکتاب ای الواقف علی اسرار حکمة الاشراق علی ما یجب

تاریخ اتمام المتن ١٢

فاذا بلغ الكتاب لاجله ای فاذا انقضت الریاضة الاربعینیه وکیفیتها ان تقطع اولا العلایق
والعوایق الخارجة بالکلیة حتی لایبقی له همة الا فی خلوة بعد ان ینقی بدنه من الاخلاط الزایدة
ان کانت ثم تقعد فی بیت صغیر مظلم بعید عن اصوات الناس ومشاغلهم ویصوم ویفطر بعد صلوة
المغرب بغذاء قلیل الکمیه کثیر الکیفیه مع الخبز النقی والمزورات المعموله من الحبوب الجیدة والبقول
الموافقة والتوابل اللایقة به من لوز او جوز او شیرج ونحو ذلک وینقص کل لیلة من وظیفته
لقمة خبز وملعقة طبیخ ولایخلی راسه وبدنه من الادهان بالادهان الطیبة ولاخلوته من الروایح
الذکیه ویشتغل لیلا ونهارا بذکر الله عز وجل والقدسین من ملایکته ورؤساء حضرته باللسان
والقلب معرضا عن البدن ومافیه ویحسب نفسه کانها فارقت الاقطار والجهات والزمان
والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة زمانا طویلا فانها لو دامت هکذا فیها بارق
وهو نور فایض علی النفس من العقل لذیذ کالبرق الخاطف علی ما تقدم ثم خرق وهو نور
یخرق الاجسام ثم طمس وهو عدم شعور النفس بما سوی محبوبها الاصلی الذی هو آخر المراتب
فله الخوض فیه وسیعلم الباحث فیه انه قد فات المتقدمین والمتاخرین ای من الحکماء ما تیسر الله علی لسانی منه
ای من هذا الکتاب وانما یعرف صحة هذه الدعوی من استحکم طریقة المشائین واشتغل بالتجرد
والریاضة والحکمة علی طریقة الاشراقیین ولان المکاشفة علی ما قال بعضهم قسمان احدهما معاینة
الحقایق کما هی وثانیهما نفث فی الروع وهو الالهام النفسی قال وقد القاه ای مجموع ما فی هذا
الکتاب من المعانی بالنافث القدسی ای الروح القدس فی روعی ای فی نفسی فی یوم
عجیب دفعة وهو کما قال النبی علیه السلام ان روح القدس نفث فی روعی احبب ما شئت

فانک

فانک مفارقه واعمل ما شئت فانک مجازی علیه وان کانت کتابته ما اتفقت الا فی اشهر
لموانع الاسفار وله ای ولهذا الکتاب خطب عظیم لانه عظیم القدر جلیل الشان
لاشتماله علی الحکمة البحثیة والذوقیة اما البحثیة فلما فیه من الاصول الصحیحة والقواعد
المستقیمة واما الذوقیة فلانها ذوق افاضل الامم السالفة من الاحوال الحالیة ومن
مجده الحق وهو کون الکتاب ذا خطب عظیم وانه فات المتقدمین والمتاخرین ما یسر
الله علی لسانی منه فینتقم الله منه والله عزیز ذو انتقام ولکون الکتاب عظیم الشان
جلیل القدر لا یعرفه الا من اتقن علوم المشائین ووقف علی اصول الاشراقیین وتجرد
وارتاض وکل ذلک لا یتیسر الا بالشیخ الفاضل والحکیم الکامل الذی هو قطب الوقت
وخلیفة فی ارضه قال ولا یطمعن احد ان یطلع علی اسرار هذا الکتاب دون المراجعة الی
الشخص الذی یکون خلیفة عنده علم الکتاب ای هذا الکتاب والکتاب الالهی الذی هو
عبارة عن مجموع الموجودات واعلموا اخوانی ان تذکر الموت ابدا من المهمات
لاشتماله علی فواید منها ما اشار الیه النبی علیه السلام فی قوله اکثروا ذکر هادم اللذات
فانه ما ذکره احد فی ضیق الا وسعه علیه ولا فی سعة الا ضیقها ومنها القناعة بما رزق
دون الشره فی تحصیل کل مشتهی حلق والمبادرة الی التوبة قبل الاولویة والنشاط فی العبادة
والاشتغال بتحصیل ما یبقی ویدوم من الکمالات الباقیة الاخرویة لا بما یفنی ویزول
من الامور الفانیة الدنیویة والاستیناس بالموت وانتظاره والفرح به رجاء لقاء الله تعالی
لاتصافه بالکمال والخیر فیحبه الله دون الاستیحاش والفرار منه والاغتمام به خوفا من لقاء

قبل الاوبة

تعالى لاتصافه بالنقصان والشر فبغضه الله على ما قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله
لقائه ومن كره لقاء الله كره الله لقائه وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا يخلو كل
ما فيها من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة والروح والريحان لانها طبقات الجنان
المملوة من الرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التي ليست الحيوة فيها الا للحيوان
فقط دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء
في هذا العالم وحيوة تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب على العاقل ان يولي
وجهه شطرها ويتبتل بالجد عليها ويشتغل بما يقربه من الرشاد وينفعه في المعاد من الذكر
الدائم بالاخلاص والانقياد للحق في جميع الامور فانه مما يقرب الى الله تعالى والدار
الآخرة ويبعد عما سواه مما في الدار الفانية ولهذا اختم الوصية بقوله فاذكروا الله كثيرا ولا
تموتن الا وانتم مسلمون اي اجتهدوا ان لا تموتوا الا وانتم مسلمون منقادون للحق والحمد لله
المشكور المعبود فائض الجود واجب الوجود وله الشكر وحده ابدا والصلوة على رسله وانبيائه
خصوصا على سيدنا محمد وآله صلوة دائمة زاكية مباركة وسلم تسليما كثيرا
هذا آخر المقالة الخامسة وبتمامها تم الكتاب وبعد حمد الله ملهم الصواب على ما تيسر من حل
مشكلات هذا الكتاب اقول فهذا ما سمحت به قريحتي القريحة وفكرتي الجريحة لتلاطم امواج
الاحوال وتراكم انتاج الاشغال على حكم العجلة في اوقات مختلفة من ملابسة الاحوال الدنية
ومزاولة الاشغال الدنيوية من غير معاودة تنقيح ولا مراجعة تهذيب وقد بذلت الوسع
في كشف المطالب والمعاني وتوضيح المسالك والمباني غير متعرض لذكر ما اجده مخالفا لما اعتقده

بل مجتهدا في حل الفاظه المشكلة وابراز معانيها وشرح كلماته العويصة واظهار مبانيها متجنبا عن
غايتي اختصار مخل وتطويل ممل وبالجملة ارجو ان يقع ذلك من خادم حضرة موقع رضاه بلغه
الله ما يتمناه على ان الذي من قبلي فيه شيء نزر ليس فيه قدر وما عداه فماخوذ من اقاويل اكابر العلماء
واساطين اماثل الحكماء مما استجلاه الناظر واستملاه الخاطر على ان الاول كليل والثاني عليل و
كيف لا وقد فارق من جناح العمر قوادمه وطهر من فوات العيش خوافيه وصاحبه من كيد الزمان
كسير وفي قيد الهوان اسير بدل الله باجابته للباطل انابته مع الحق ووفقه التوجه اليه و
الاعراض عن الخلق فان الاستيناس بالناس علامة الافلاس ومظنة الياس ولست انكر
وان بذلت المجهود فيه على ما يظهر لمن اجاد النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن ان نطلع
بعض الآحاد فضلا عن الافراد في مواضع على ما اخفى عنا فان الفاظه تشبه الالغاز
التي لا تقف على حد معين فلعل الله يوفق الناظرين فيه للاطلاع على ما لم نطلع عليه من وجه
احسن وقول اصح وطريق اسد ومحمل اولى وتقرير اقوى الى غير ذلك ولاصلاح ما
يعثرون عليه من سهو المصحف وعثور قلمه او لغو المصنف وقصور قدمه الى غير ذلك من
الخلل والفساد بتجنبين طريق المراء والعناد والله ولي السداد والرشاد منه المبدأ واليه
المعاد والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين

تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه الودود
المنتقم الصمدي محمد بن ابرهيم بن مسعود الملقب بمغم الاوحدي
غفر الله ذنوبه وستر عيوبه في شهر رجب المرجب سنة ٨٩١

فغانی ره

نود ولتی که یکدو سه روزی بعاریت / بر اسب دولتش فلک سفله زین زند

بر سر عمامه کج نهد و ننگرد بکس / ابرو بلند سازد و چین بر جبین زند

چرخ از برای مضحکه بالا برد بلند / بالا چو برد بیخبرش بر زمین زند